CAMBRIDGE

剑桥政治思想史丛书



Kant: Political Writings

康德政治著作选

[英] H.S.赖斯（H.S.Reiss）◎编
[英] H.B.尼斯贝特（H.B.Nisbet）◎英译
金　威◎中译



中国政法大学出版社

康德政治著作选

Kant Political Writings

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS
www.cambridge.org

上架建议：政治思想史



定价：39.00元

剑桥政治思想史丛书



康德政治著作选

Kant: Political Writings

［英］H.S.赖斯（H.S.Reiss）◎编

［英］H.B.尼斯贝特（H.B.Nisbet）◎英译

金　威◎中译



中国政法大学出版社

2013・北京

图书在版编目（CIP）数据

康德政治著作选/(英)赖斯编；金威译.—北京:中国政法大学出版社,2013.11
ISBN 978-7-5620-4827-5

Ⅰ.①康… Ⅱ.①赖… ②金… Ⅲ.①康德，I.（1724～1804）－政治思想－著作
Ⅳ.①D095.164

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第258651号

出版者　中国政法大学出版社

地　址　北京市海淀区西土城路25号

邮寄地址　北京100088信箱8034分箱　邮编100088

网　址　http://www.cuplpress.com（网络实名：中国政法大学出版社）

电　话　010-58908524(编辑部)　58908334(邮购部)

承　印　固安华明印刷厂

开　本　880mm×1230mm　1/32

印　张　13.875

字　数　310千字

版　次　2013年11月第1版

印　次　2013年11月第1次印刷

定　价　39.00元

This is a Simplified Chinese Translation of the following title published by Cambridge University Press:

Kant: Political Writings（康德政治著作选）
ISBN-13: 9780521398374

版权登记号：图字 01-2013-0233 号

献给托马斯、理查德、阿诺德与马库斯

（To Thomas，Richard，Arnold and Marcus）

第二版序言

继《康德政治著作选》的第一版首次在将近20年前的一个较早的系列中出现之后，剑桥大学出版社与《剑桥政治思想史原著》系列新版的编辑们又盛情邀请我编纂其第二版。他们还同意为这一卷增加三篇文章，但选定哪些是最适合的文章却很困难。入选的三篇文章——《赫尔德〈人类历史哲学观念〉书评》、《人类历史的起源猜想》及《何谓在思考中确定方向?》——就“政治的”这个词的狭义用法来说，并不能算作政治著作。不过，它们确实为第一版严格意义上的政治学著作提供了一个背景，因为它们阐明了康德对理性思考的批判方法以及他对公开运用理性（the public use of reason）的态度。在他看来，缺乏这些就无法达到政治的正义性，这一点在《何谓在思考中确定方向?》一文里极清楚地体现了出来。它还将读者引领到了康德政治观的道德基础方面，而其余两篇文章则刻画了康德的历史观念——他政治思想的另一支柱。我很遗憾篇幅不够，以致不能将第一版序言中提到的其他与政治有关的文章包括进来。或许将来篇幅的限制会不那么严格，那时康德所有涉及政治的著作——包括整本《权利理论》在内——都能在以后的版本中付印。

为了节省印刷成本以便学生们买得起此书，对这本书的第一版不能进行实质性地改动。为此，我的序言本身就不幸

地不能被修订和扩展了。尽管如此，我还是想增加一篇后记，来说明过去20年来在对康德政治思想的讨论中提出的问题。我也提供了更为广泛的参考文献和更新的索引。

我要感谢巴里·尼斯贝特（Barry Nisbet）翻译了增补的文章，而他的评论和校对手稿也给予我无价的帮助。感谢剑桥大学出版社的杰米·麦诺特（Jeremy Mynott）和这个系列的编辑们让我编纂这本书，并感谢理查德·费舍（Richard Fisher）和苏珊·比尔（Susan Beer）在出版过程中帮我审阅了手稿。我还非常感激如下这些人有用的建议：布里斯托尔大学（University of Bristol）的同事威廉·多伊乐（William Doyle）、史蒂芬·科尔纳（Stephan Körner）和尼尔·拉德（Niall Rudd），约克大学（University of York）的皮特·尼克尔森（Peter Nicholson），埃塞克斯大学（University of Essex）的奥诺拉·奥奈尔（Onora O'Neill）以及罗彻斯特大学（University of Rochester）的列维斯·怀特·贝克（Lewis White Beck）。我理所当然地对德意志学术交流中心（The German Academic Exchange Service）为我在海德堡大学（Heidelberg University）图书馆的工作提供的资助怀有感激之意。注释和参考文献提到了很多关于康德的著作，很遗憾我只能对其中一部分的作者表达我的谢意。所有纰漏由作者本人承担。

x

H. S. 赖斯

布里斯托尔/海德堡

1989 年秋

第一版序言

据我所知，这本书是第一本囊括了康德亲自发表的所有政治著作的英文版。这里收录的几乎所有篇目此前都有英译，因此尼斯贝特（Nisbet）博士请我转达他对这些英译者的致谢，尤其要感谢约翰·拉德（John Ladd）教授翻译了《权利的形而上学要素》（*The Metaphysical Elements of Rights*）[《正义的形而上学要素》（*The Metaphysical Elements of Justice*），印第安纳波利斯（Indianapolis）/纽约/堪萨斯城（Kansas City），1965 年]。这本书是为了将康德的政治著作介绍给英语世界的普通读者以及政治学理论专业的学生们。至于对康德的一般性介绍，学生们莫过于从阅读史蒂芬·科尔纳的《康德》（*Kant*）袖珍版[企鹅出版集团（Penguin Books），哈蒙德斯沃斯（Harmondsworth），美德赛克斯（Middlesex），1955 年] 中受益更多了。

本书只包含了那些明显地涉及政治理论并且是他本人发表过的著作。我没有收录如下这些仅与政治擦边的著作，它们是《人类历史的起源猜想》（*Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts*）、《万物的终结》（*Das Ende aller Dinge*）以及康德对 J. G. 赫尔德（J. G. Herder）《观念》（*Ideen*）的书评。不过，我收录了《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中的一个虽简短却必不可少的段落。为了与这个系列

的主旨保持一致，我没有收录任何散论，除非它们能构成一个独立的整体。康德发表的其他著作中的一些段落被舍弃了，因为它们没能为他的政治理论增添实质内容。我决定收录《理论与实践》（*Theory and Practice*）的第一部分“论俗语：这在理论上也许是正确的，但在实践上行不通”（*Über den Gemeinspruch*：*Das mag in der Theorie richtig sein*，*taugt aber nicht für die Praxis*），因为它对伦理学有所贡献。既然本书并不打算成为康德政治著作详细的评述版，我就没有遵循以前处理《道德形而上学》（*Die Metaphysik der Sitten*）及《学科之争》（*Der Streit der Fakultäten*）形成的惯例。完整地收录这两部著作将不可避免地减少人们对本书主旨的注意力。我希望这个关于舍弃掉哪些著作的简短介绍能够使读者得知本书处理方法上的一些倾向性。除了《纯粹理性批判》中的一些附加段落之外，我还舍弃了康德其他大部头著作，诸如《判断力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）和《单纯理性限度内的宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*）中论述政治的全部段落。我也没有收录《权利的形而上学要素》（*Die metaphysischen Anfangsgründe des Rechts*）中的一个简明的附录。在这两种情况下都没有任何实质内容被遗漏掉，因为康德只是重复了他在其他地方说过的论点。读者如果想研究《道德形而上学》中那些被舍弃的部分，可以参考约翰·拉德（John Ladd）在《正义的形而上学要素》中那值得称道的译文。至于《道德形而上学》的第二部分“德性的形而上学要素”（*Die Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*），读者可以参考德语原文，这不管怎样也适用于阅读《学科之争》。即使不得不学习德语，参考原文也总是最好的学习路

xii

径，因为从某种程度上说，译文不能够充分地传达原文的意思〔1〕。我也不打算收录对康德政治著作的初步研究成果——譬如在他著作的学院版（*Akademieausgabe*）第22卷和第23卷以及《康德研究》（*Kant-Studien*）1959/1960年第51期中的内容，也不会收录上述这些版本的第19卷和第20卷中他关于政治与法律的笔记。这些著作在康德去世后出版，而他实际上并没打算发表。与他已发表过的著作相比，它们也没有提供不同的内容。它们经常是重复性的，因为许多都是粗简的笔记、对他讲授法律理论课程所使用的课本的评论［见戈特弗里德·阿肯沃尔（Gottfried Achenwall）的《自然法》（*Ius naturae*），哥廷根（Göttingen），1755~1756年］以及他关于讲座或晚期出版物的笔记。很难确定这种材料能够占据多大的重要性，因为此后深思熟虑的作家能够轻易地反驳它所包含的观点。从康德的处境来看，这些笔记或许偶尔澄清了他的一些观点。更进一步，它们甚至能使我们洞见到他政治思想起源与发展的线索。后者已经被乔治·乌拉克斯（Georges Vlachos）在他对康德政治理论的研究《康德的政治思想：秩序的形而上学与进步的辩证法》（*La Pensée Politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*，巴黎，1962年）第xx页和第590页中详尽地讨论过了。然而，康德政治思想的发展历程仍然是一个难题，因为尽管学院版的编者倾心竭力地工作，他们还是发现很难精确地确定许多笔记的写作日期。xiii

最后，我想感谢所有在编纂本书时帮助我和鼓励我的朋

〔1〕除了第135、138~140、164页一些段落的缩进格式（大概在原文中是为了强调）我们不能够照搬之外，本书译文在风格和内容上都尽可能地仿效原文。

友和同事。我要感谢我以前在伦敦经济学和政治学学院（the London School of Economics and Political Science）的同事和朋友们：恩尼斯特·盖尔纳（Ernest Gellner），莫里斯·金斯贝格（Morris Ginsberg），已故的哈罗德·拉斯基（Harold Laski），威廉·皮寇斯（William Pickles），朱丽斯·古尔德（Julius Gould），唐纳德·马克里（Donald Macrae），迈克·奥克肖特（Michael Oakeshott），卡尔·波普爵士（Sir Karl Popper），已故的威廉·罗斯（William Rose），K. B. 斯迈利（K. B. Smellie）和 J. O. 维斯多姆（J. O. Wisdom）。我极大地受惠于布里斯托尔大学的史蒂芬·科尔纳和皮特·布鲁姆海德（Peter Bromhead），他们待我很好并阅读了导言。承蒙同一所大学的大卫·艾希霍尔茨（David Eichholz）好意，康德的拉丁引文得以译出。我还从海德堡大学的迪特·海因里希（Dieter Henrich）对康德的思考中受益良多。非常感谢都柏林大学学院（University College，Dublin）的丹尼斯·多诺修（Denis Donoghue），弗吉尼亚大学（University of Virginia）的欧文·艾伦普莱斯（Irvin Ehrenpreis），麦基尔大学（McGill University）的雷蒙·克里斯般斯基（Raymond Klibansky），纽约州立大学水牛城分校（New York State University at Buffalo）的乔治·列文（George Levine）和欧文·莫赛（Irving Massey）以及威斯康星大学（University of Wisconsin）的菲利普·哈特（Philip Harth），因为他们慷慨地帮我查考了一些引文。我尤其要感谢 H. B. 尼斯贝特博士，他不仅承担了翻译康德著作的可敬任务，而且花费了很多时间校对注释和参考文献，他还在审阅我的导言时提供了许多有价值的建议。此外，他还在出版过程中帮我审阅了整部手稿。相应地，我也认真审阅了他的译文。M. L. 泰勒（M. L. Taylor）夫人、

露丝玛丽·怀特（Rosemary White）夫人和B. 格尔奇（B. Gertsch）小姐完成了打印手稿的艰难任务，为此我要对她们献上诚挚的谢意。在洛克菲勒基金会（the Rockefeller Foundation）的资助下，我得以远离麦基尔大学长达一年（1962～1963年），关于康德的许多工作正是在这个假期中完成的。我很感谢上述两个机构使我有可能在欧洲度假以从事研究。当我结束本书的工作时，我又一次来到了麦基尔，这次是离开布里斯托尔大学作为访问教授来度假的，这真是一个巧合！

所有纰漏由本人一力承担。

H. S. 赖斯
蒙特利尔市麦基尔大学休格森楼
（Hugessen House，McGill University，Montreal）
1968年秋

1

前言

一

伊曼努尔·康德于1724年4月22日出生于东普鲁士的科尼斯堡［Königsberg，今加里宁格勒（Kaliningrad）］。在他几近八十岁的漫长人生中，除了偶尔到紧邻地区旅行外，他几乎没有离开过这里。由于贸易繁荣，18世纪的科尼斯堡是一个非常有活力的城市。通常情况下，它绝不可能与世隔绝。康德也绝非一位隐士，他喜欢社交生活与智识性的交谈。他与科尼斯堡的商人们交好，也包括一些英国人在内，其中的两位——格林（Green）和马泽白（Motherby）——是他极其亲密的朋友。尽管一丝不苟地严守生活习惯，并守时到挑剔的程度，但他仍然是一个文雅和风趣的人。

康德的父母并不富裕。他的父亲是一个住在科尼斯堡的马具工匠。他的家庭属于虔信派（Pietism）——一个强调笃信的感情和发展内心生活的新教运动派别。家庭的虔信主义气氛在童年生活中影响了他性格的塑造，他母亲朴素的虔诚尤其给他留下了深刻的印象。在他父母早亡之后（母亲死于1738年，父亲死于1746年），康德与其家族的关系并不是很密切。

康德杰出的才智得到了学校的认可，这使他能够进入科尼斯堡大学读书，在那里他仍然很优秀。1755年，他被授予硕士学位兼无薪编外讲师（Magister legens or Privatdozent）资格。这就是说，他没有薪水，只能靠课时费来赚取收入。由于他的讲座非常受欢迎，再加上授课很多——至少一周20个小时——他就能稍微补贴下贫困的生活。他教授很多科目——逻辑学、形而上学、伦理学、法律理论、地理学、人类学，等等。他开始通过撰写著作获得学者和科学家的名声。在1755年的《自然通史和天体理论》（*General History of Nature and Theory of the Heavens*）一书中，他提出了关于宇宙起源的一个极具原创性的主张，这与稍后被法国科学家拉普拉斯（Laplace）详述的那个理论类似，现在它被称为“康德—拉普拉斯”理论（“Kant-Laplace” Theory）。康德因而通过讨论自然科学问题开启了他的学术生涯，即他致力于在哲学上证明牛顿的科学体系——此后这一尝试成了他批判哲学的起点。但直到1770年被任命为逻辑学和形而上学教席之时，他才在经济上立足。当他的名声远扬之时，他的薪金也获得了可观的增长。他还一度成为了学校的负责人（Rector）。 2

康德的讲座富于启发性，很有影响。他的学生被其观点的原创性和生动性打动了，而这些观点还带有一种具有反讽意味的幽默。

他也是一位多产的作家。作为一位哲学家，他真正具有决定性突破的著作是1781年发表的《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）。对他而言，这部著作在思想界发起了一场堪与天文学领域的哥白尼革命（Copernican revolution）相媲美的革命。接着，以较快的速度，其他的重要著作也出版了。

1793年出版（1794年第二版）的《单纯理性限度内的

宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)冒犯了当时的普鲁士国王弗里德里克·威廉二世(Frederick William II),而这位国王[与他的先人弗里德里克国王(Frederick the Great)相反]在宗教事务上并不奉行宽容政策。弗里德里克·威廉二世命令他昏庸的大臣沃尔纳(Wöllner)写信给康德,使他承诺不再撰写关于宗教的著作。[1]康德勉强地同意了他们的要求,从而引发了一道国王命令的下发,其中含蓄地证实了他的承诺,即作为陛下最忠实的臣民,他将不再撰写有关宗教事务的著作。国王死后,康德认为这一承诺对他的约束已经解除了。他解释说,正如"陛下最忠实的臣民"[2]这个短语所暗示的,他的义务仅仅适用于弗里德里克·威廉二世的一生。他还说在《学科之争》(*Contest of Faculties*)[3]的序言里就已经明确地表示了自己的态度。在这篇序言中,他以暗讽的手法反击了此前一年去世的弗里德里克·威廉二世。

康德对他的这个决定明显不能释怀。在一篇未发表的笔记中,他解释了自己的行为:"一个人对其内在信念进行抵赖和否认是邪恶的,但是在目前的事态中保持沉默却是一个臣民应尽的义务;尽管一个人必须说真话,但这并不意味着公开说出所有的真相是一个人的义务。"[4]

3 康德逐渐从大学退休了,他的头脑慢慢衰退了,记忆力也减弱了,因此他不得不放弃教授课程。1800年,他的学生

---

〔1〕 普鲁士国王弗里德里克·威廉二世内阁命令,1794年10月1日,见AA VII,第6页;AA XI,第506~507页。

〔2〕 给弗里德里克·威廉二世的信,1794年10月12日,见AA VII,第7~10页,尤其是第10页;以及AA XI,第508~511页;也可参看AA XI,第508~511页,尤其是第511页;也可参看AA XII,第406~407页。

〔3〕 AA VII,第7~10页。

〔4〕 AA XII,第406页。

瓦斯安斯基（Wasianski）不得不开始照顾他。其他学生开始出版他们在笔记中记录下来的讲座内容。1803 年，他第一次感到病得不轻。他的思维越来越模糊了。最后，他于 1804 年 2 月 12 日去世，而再过几个月就是他的 80 大寿。

二

通常，至少在说英语的国家，康德不被当成一位重要的政治哲学家。诚然，政治思想史没有给予他适当的荣耀，如果提到他，也只是顺便而已。然而，政治思想史学者忽略他只不过是自担风险。最常见的是，他仅仅被看做黑格尔的前辈。这种忽略和误解的原因不难发现。之所以哲学史学者，甚至是康德研究者，忽略他的政治著作，是因为他的三大本批判的哲学观点几乎完全攫住了人们的注意力。政治思想史学者很少注意他，是因为他并没有写过一部政治领域的专著。《权利的形而上学要素》（*The Metaphysical Elements of Right*）更能引起法学史学者而非政治理论史学者的兴趣。而且，他批判哲学的伟大著作是如此地位崇高，使他的不完全意义上的政治著作反而显得不太重要。这也加深了这种想法：它们并不是他思想的核心所在。然而，这种看法是极端错误的。尽管深入这些政治著作去获知康德思想的目标有些过头，但它们并不是偶然的副产品。它们确实是源自他的批判哲学而有机地发展出来的。事实上，康德曾被恰如其分地称为法国大革命的哲学家。[1] 康德哲学的精神确实与法国和美国革命

〔1〕 参看海涅（Heine）著、恩斯特·埃尔斯特（Ernst Elster）编：《著作集》（Sämtliche Werke），莱比锡与维也纳，日期不详，IV，第 245 页；也可参见卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《历史批判文集》（Historisch-Kritische Gesamtausgabe），法兰克福/美因，1927 年，I，第 254 页。

的理念类似：因为康德在权威面前力挺个体的独立，而且人的自由问题也是他思想的核心。相应地，1776年和1789年的那些革命也相信它们是在尝试实现人的权利。此外，美国和法国革命中的事件也令他非常激动和着迷，革命的目标也引起了他的同情。他确实如此，尽管他性情保守，拒绝承认进行政治上的革命是合法的行动原则，而且他一定不支持他的祖国普鲁士发生革命，但是正如1784年的文章所显示的，早在1789年之前，他的政治态度就已经成型了。可能法国大革命刺激了他继续在这个主题上进行写作。但卢梭（Rousseau）的榜样和影响也一定不容低估。卢梭教导他要尊重普通人；[1]他对康德而言就是道德领域的牛顿[2]。卢梭的肖像画是他房子里唯一允许的装饰，而当他阅读《爱弥儿》（*Émile*）时，他甚至都忘记了例行的午后散步，据说这是他唯一一次偏离像钟表一样有规律的生活习惯。在很多情况下，康德的观点非常接近法国革命家的雄心壮志，不过他永久和平的愿望比他们走得更远。从此他继承了被莱布尼茨（Leibniz）与圣皮埃尔神父（the Abbé de St Pierre）首先提出的观点，不过却以一种新颖的、原创的、在哲学上严格的方式发展了这些观点。

4

如果将康德哲学与18世纪两次主要革命中的观念联系起来是正确的，那么康德政治思想的重要性就显而易见了。因为美国和法国革命构成了与过去政治之间的公开决裂。为了发动大规模的政治行动，人们诉诸世俗的自然秩序和个人的政治权利。当然，革命是由美国与法国的政治、社会与经济环境所引起的，但革命家们的信念却并不是一个用来误导公

〔1〕 AA XX，第44页。

〔2〕 同上，第58页。

众的烟幕。它们基于一种政治哲学，在这种哲学中个人权利的信念得到了保障。这是一种全新的立场。在早期的革命中，甚至在 1688 年英国内战中，基督教神学在形构西方的革命思潮中仍然发挥着重要作用。现实的革命环境当然总是复杂的。它通常呈现出某种意识形态与政治实践——如果不是不可能的话——难分难解的状态。康德并不打算为革命家们描绘蓝图或提供革命理论。相反，他想探究出一些哲学上的原则，基于这些规则可以建立起持久的国内秩序与世界和平。他想为代议制立宪政府提供哲学上的辩护，以便保证对所有个体政治权利的尊重。

为了理解康德的政治态度，有必要探讨下 18 世纪的语境及他自己的普通哲学的背景。美国和法国革命在某种程度上 5 已经被启蒙运动——主导 18 世纪思想界很大一部分思潮的智识运动[1]——的观念准备好了。无可争辩的是，革命家们大范围地使用了启蒙运动的话语，这就创造了一种声援革命行动的舆论氛围。在康德这里，启蒙运动的许多智识线索交汇到了一起。他体现了这场智识运动的顶点，但他也是一位最为彻底的批判者。康德自己认为启蒙运动（*Aufklärung*）的特征就在于它是一种动态的过程。它并不是一种静止的状态，

---

[1] 对启蒙运动全面的一般讨论，尤其参见恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）的《启蒙运动的哲学》（*Die Philosophie der Aufklärung*），图宾根，1932 年，英译为 Fritz A. Koelln（弗里茨·A. 科伦）与詹姆斯·皮特葛洛乌（James Pettegrove）的《启蒙哲学》（*The Philosophy of Enlightenment*），普林斯顿，新泽西州，1951 年；保罗·哈泽德（Paul Hazzard）的《18 世纪欧洲的思想》三卷本（*La pensée européenne au XVIIIe siècle : De Montesquieu à Lessing*），巴黎，1946 年，英译本见 J. 列维斯·梅（J. Lewis May）的 *European Thought in the Eighteenth Century*，伦敦，1953 年；杰克·F. 莱弗利（Jack F. Lively）编写的《启蒙运动》（*The Enlightenment*），伦敦，1966 年；弗里茨·瓦尔贾维克（Fritz Valjavec）的《西方启蒙运动史》（*Geschichte der abendländishen Aufklärung*），维也纳，1961 年。

而是导向进一步自我解放的连续不断的过程。他那个时代还不是已经受过启蒙的，而是仍处在被启蒙的过程中。启蒙意味着打破偏见和迷信的束缚，也意味着独立思考能力的增长。这一观点是莱辛（Lessing）的著名格言——最重要的不是获得真理，而是追求它的过程[1]——的回响。在康德看来，人必将成为自己的主人。就其作为官员、牧师、公务员等的专门职责而言，他不应当辩理，只要遵从当时的权力就行了。但作为一个人、公民与学者，他应当有“勇气使用自己的智慧”[2]。这就是康德对启蒙运动的口号“敢于认识（*Sapere Aude*）”的注解——他为了自己的目的扩展了这个口号的含义。诚然，这个贺拉斯的标签是如此流行，以致1736年它被当做一句格言铭刻在了阿勒陶菲勒斯社（Society of Alethophiles）——或真理爱好者（Lover of Truth），一群有志为启蒙事业做出贡献的人组建的团体——的硬币上。[3]

康德在其论文《何谓启蒙?》（*Was ist Aufklärung*?）中勾勒了他对那个时代大趋势的看法。启蒙运动经常被称为理性的时代。它最为引人注目的特征确实是理性的飞跃，但“启蒙”（Englightenment、*Aufklärung* 或 *les Lumières*）这一术语涵括了许多不能予以精确概述的观念与智识趋向。对这场运动简要特征的总结，就像给任何别的事情总结特征一样，必然

---

〔1〕 哥特霍尔德·以法莲·莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）著，朱丽斯·皮特森（Julius Petersen）和瓦尔德玛·冯·奥尔斯豪森（Waldemar von Olshausen）编：《著作集》（*Werke*），柏林、莱比锡、维也纳、斯图加特，日期不详，XXIII，第58－59页。

〔2〕 AA VIII，第35页。

〔3〕 参考弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）著，伊丽莎白·M. 威尔金森（Elizabeth M. Wilkinson）与L. A. 威洛比（L. A. Willoughby）编译：《论人的美学教育》（*On the Aesthetic Education of Man*）和《书信系列》（*Series of Letters*），牛津，1967年，第LXXIV页及以后各页。

是不全面的。因为这场运动正如一切智识运动一样，是由许多各不相同的、经常互相冲突的思潮所组成的。将启蒙运动的思想家们联系在一起的，是一种精神上的态度、一种情绪，而不是一堆共同的观点。自我意识的增长，即逐渐地意识到人的思维有能力使人自身乃至整个世界服从于理性的分析，大概就是它的主要特征吧。对运用理性的信赖当然并不是什么新东西，但相信理性不仅有能力成功地考察自然，而且有能力成功地研究人与社会，便使得启蒙运动迥异于此前那段时期中的运动了。因为在启蒙运动的思想中具有一种显著的乐观主义特征。这种乐观主义特征发源于并且也促进了这样的信念，即必定存在智识上的进步这种事。人们不断地将科学方法系统地应用于生活的方方面面也体现了这一点。不过，关于什么是科学的方法，人们就莫衷一是了。牛顿动人的科学成就占据了18世纪对科学的看法。一个思想流派将他的著作看做笛卡尔（Descartes）之后将科学知识系统化的一次伟大尝试，而另一个学派则更为留意他对观察与实验的强调。 6

伏尔泰（Voltaire）在其《关于英国人的书信集》（*Lettres Philosophiques* 或 *Lettres sur les Anglais*，1734 年；英译本为 *Letters concerning the English*，1733 年）中鼓吹牛顿乃至英国的普通科学。他还称赞英国的政治生活，不仅包括英国的宪法制度，也包括以洛克为代表的政治理论。在伏尔泰本人乃至启蒙运动的思想家们看来，洛克所谓的“经过同意的政府”以及对不同宗教与政治观点表示宽容的主张，就是他们应当效仿的榜样。

这些观点在法国的政治环境中听起来是革命性的。这里的教会与国家拒斥变革。此外，他们还不时地迫害或压制非正统的政治与宗教思想。然而，许多启蒙运动的思想家却认

为，不仅政治要服从于理性的审查，而且政治制度与机构也可以沿着理性的道路得以重建。拒绝承认传统政治权威的怀疑性观点与对一般政治权威的怀疑论是一致的。这种对权威的批判态度导致所有本来公认的价值观都经受着不断的质疑，尤其是那些宗教的价值观。天启宗教被审查了；事实上，它被审判了。

公认的信条与学说——不管是在宗教、科学、道德、政治领域，还是历史和艺术领域——的世俗化，对启蒙运动的发展而言是一个相当重要的过程。与中世纪的习惯相反，人类经验的个体领域是与宗教相分离的。因而，基本的智识立场是以人为中心的。为了深入探究康德的政治观，特别重要的是要注意到道德与法律、政治与历史的关系是在一种世俗的语境中被看待的。尽管这些领域与宗教相分离，在启蒙运动中流行的观点却是，普遍的法律能够在它们每一个领域中建立起来。

7

德意志启蒙运动的基调则有点不同于英国和法国的流行趋势。从整体上看，它没有像英国那样更为强调经验主义。德意志思想家们更为博学，也比他们的英国与法国同仁更为抽象、更富学究气，经常还显得更为笨拙。与大都会文化的远离不利于（思想）风格的确定性，而对许多小公国和较小的帝国自由城市而言，它们的地方性政治也无助于进行生动的政治讨论。与英国不同，德意志事实上没有为知识分子提供参与政治的机会。当然，弗里德里克国王是一个知识分子，但无论如何一个专制君主也只不过是个特例。

这种政治停滞的特性，其后果是，那些最能对18世纪的德意志产生影响的政治事件都发生在法国，也就是说，正是

法国大革命才将德意志政治思想从它昏昏欲睡的状态中唤醒了。[1]尽管如此，现代德意志政治思想事实上开始于1789年的影响。许多思想家——德意志的和其他地方的——起初欢迎大革命，相信它将开启一个新的时代。但随着大恐怖事件(the Terror)的爆发，幻想开始破灭了。法国大革命实际上只扩展到了法国军队占领的那些领土上。革命在德意志就像是一株只能在暴力的刺激之下才能盛开的植物。

作为德意志思想界的两位领袖，康德和歌德正确地评价了当时的政治环境。他们都认为，尽管在法国，革命回应了强烈的政治需求，但德意志的政治处境还一点都没成熟到发起革命运动的程度。无论在德意志、英国还是法国，中产阶级的崛起都令人瞩目，但德意志的中产阶级还没有从王公和贵族的统治中解放出来，他们没有法国和英国同仁的那种自信。与英国和法国相比，德意志要穷得多。这样看来，一个正在崛起的、自信的阶级，若被禁止自由表达其政治雄心，要比一个虚弱的、靠不住的阶级更容易采取革命行动。德意志几乎没有政治自由的余地。即使在弗里德里克国王时期的普鲁士，言论自由——根据莱辛的说法——仅仅意味着自由批判宗教而非政府的能力。[2]而且，由于德意志的公国规模较小，统治者对臣民的监督就比大国家要严密得多。官僚控

8

〔1〕 参看雅克·德罗兹(Jacques Droz):《德国与法国大革命》(*L'Allemagne et la Révolution Française*)，巴黎，1949年，第154~157页；G.P.高奇(G.P.Gooch):《德国与法国大革命》(*Germany and the French Revolution*)，伦敦，1920年，第160~182页；卡尔·佛兰德(Karl Vorländer):“康德对法国大革命的态度”(Kants Stellung zur französischen Revolution)，载《赫尔曼·科恩提交的哲学论文》(*Philosophische Abhandlungen Herman Cohen gewidmet*)，柏林，1912年；这些著作充分探讨了康德对法国大革命的态度。

〔2〕 莱辛给弗里德里希·尼克莱的信(Letter from Lessing to Friedrich Nicolai)，1769年8月25日。

制力的加强也阻碍了经济进步，从而成为耗尽德意志中产阶级自信心的另一个有力因素。

考虑到这些政治、社会和经济方面的境况，德意志启蒙运动与其他西方国家的区别就不再令人惊讶了。譬如说吧，德国哲学就不像英国哲学那样，它在很多方面长期地抗拒着自然科学的经验面向。理性主义（Rationalism）主导了德国和法国各大学的观点，但德国哲学著作的整体风格却远远没有法国的那么文雅。

在把康德的思想与这些背景相比照之时，绝不能忘记的是，即使启蒙运动是18世纪占主导地位的思潮，它也只是其中的一种。当时也有其他的思潮。对启蒙运动的批判不只出现于它的衰落时期，而是与它的兴起与盛行相伴相生的。在德国——也不只是在德国——科学理念通过启蒙运动的思想家在18世纪传播开来，但以情感和内部经验为核心的宗教生活方式也是它的特征。德国的虔信派强调内在生命的修养，发展出一种关于宗教的情感态度。［它在其他地方也得到了呼应，比如卫理主义（Methodism）和寂静主义（Quietism）］康德关于人的内在道德感的热诚信念，很可能就来源于这种特定的环境。此外，对启蒙运动的不断批判不仅来源于现有宗教的正统学说以及特权阶层的或传统的政治利益，也来源于——随着那个世纪的进展——各种各样新的非理性主义。它来自于这样一些人，他们偏爱直觉胜过理性，偏爱天赋的洞察力胜过常识，偏爱自发性胜过推理与反思。他们倾向于将自己的判断力建立在个体实例和榜样而非普遍性的法则之上，甚至建立在诗歌而非科学之上。他们对科学的态度在最好的情况下也是含糊不定的。具有讽刺意味的历史事实是，在科尼斯堡既有启蒙运动最有力的支持者，也有批判它批判

9

得最为严厉的思想家，且后者从一开始就反对它，那就是约翰·格奥格·哈曼（Johann Georg Hamann）。启蒙运动最有创意的批评者约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）——德国狂飙突进（*Sturm und Drang*，Storm and Stress）文学学派的导师——也经常抽空光顾科尼斯堡，成了哈曼的朋友和康德的学生。哈曼与赫尔德批评启蒙运动的主张，即发现普遍有效的原则并根据统一的规律性来看待历史和社会。对他们来说，个体实例更具有启发性，不可以轻易地把它们纳入到普遍法则之下。在对赫尔德的主要著作《人类历史哲学观念》（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*，*Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*）一针见血且直言不讳的书评（1785 年）中，康德发起了与赫尔德的辩论。[1]他明显地感到，不仅在致知的方法上，他和赫尔德之间有着决定性的不同，而且这也是那些希望主要根据科学和逻辑理解世界的人和那些不想这么做的人之间的分水岭。结果，他不留情面地揭露赫尔德论证中的逻辑错误；赫尔德则以无情的刻薄言语来回应他。[2]诚然，康德的方法和直观诗性真理及重视个体实例的方法，这两者之间并无相通之处。[3]

---

［1］ AA VIII，43～46，《对赫尔德〈人类历史哲学观念〉的书评》（*Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*），第一次发表于《文献总汇报》（*Allgemeine Literaturzeitung*），IV，第 271 号，耶拿，1785 年。

［2］《对纯粹理性批判的元批判》（*Metakritikzur Kritik der reinen Vernunft*），约翰·戈特弗里德·赫尔德（*Johann Gottfried Herder*）著、本哈特·苏凡（Bernhardt Suphan）编：《著作集》（*Sämmtliche Werke*），柏林，1877～1913 年，XXI。

［3］ 更详细的说明参照亚历山大·吉利斯（Alexander Gillies）：《赫尔德》（*Herder*），牛津，1944 年；又参见 H. B. 尼斯贝特（H. B. Nisbet）：《赫尔德与科学史和科学哲学》（*Herder and the Philosophy and History of Science*），现代人文研究协会专题论文系列（Modern Humanities Research Association Dissertation Series），3，剑桥，1970 年，这里有对赫尔德科学方法的详尽说明。

在政治思想领域，以英国和法国为一方，以德国为另一方，两方之间的差别与它们在生活的其他方面的差别一样的显著。德国在康德之前并没有占主导地位的政治思想学派。许多人撰写关于政治的著作，其中一些作品也非常杰出。自然法学派（school of Natural Law）构成了一股势力，重商主义者（cameralist）构成了另一股势力。此外还有一些著作家，譬如施略泽（Schlözer）和莫泽父子（two Mosers, father and son）。或许最重要而且肯定也是最著名的政治思想家，就是莱布尼茨（Leibniz）和伟大的弗里德里克国王。莱布尼茨对普通哲学感兴趣，而普鲁士国王（即伟大的弗里德里克国王——译者注）则关注国家的治理、战争与行政管理事务，政治理论却并不是这两个人的活动焦点。自然法学派[1]的思想家确实提出了非常重要的政治理论，甚至为革命打下了基础，但他们的思维方式本身并不具有革命性，甚至也不是特别具有德国色彩。它延续了、修订了甚至改掉了一个伟大的传统。尽管这个学派在现代的代表——像阿尔色修斯（Althusius）、格劳秀斯（Grotius）、普芬多夫（Pufendorf）这些人——继续捍卫永恒不变的法律规范，认为它决定着国家创制的、用以规制公民行为的实定法，但他们却将法哲学的研究从它对神学的依赖中解放出来了。这个学派的从业者占据着德国大学的法学系以及一般意义上的德国法理学领域。他们的著作与启蒙运动（*Aufklärung*）的许多哲学作品一样的抽象和枯燥。自然法学派的学说是广为人们接受的；因此，

[1] 参看 A. P. 唐恩特莱维（A. P. D'Entrèves）：《自然法》（*Natural Law*），伦敦/纽约，1951 年；也可参看奥托·冯·基尔克（Otto von Gierke）著、恩尼斯特·巴克尔（Earnest Barker）编译：《自然法与社会理论》（*Natural Law and the Theory of Society*）两卷本，剑桥，1934 年。

毫不奇怪沃尔夫（Wolff）——启蒙运动最主要的哲学家——也写了一篇关于这个主题的专著。即使莱布尼茨与弗里德里克国王都没有在德国政治思想界发起一场革命。或许要等到法国大革命以及康德哲学带来的思想界的激进转向都准备就绪之后，才能开创新的政治思想模式。

康德吸收了或者批判了许多伟大思想家的政治理念，比如马基雅维利、自然法学派的理论家、霍布斯、洛克、休谟以及卢梭。其中，只有霍布斯被挑出来攻击了一番［在《理论与实践》（*Theory and Practice*）中］，这个事情或许需要在这里评论一下。这两位思想家的政治理论当然是非常不同的。康德拒绝霍布斯威权主义的主权观，他的理性主义，他尝试将几何学的方法应用于人和社会的企图，以及他以心理学假设——即对暴死的恐惧——为基础对社会做出的解释。然而两者处理的主要政治问题是一样的，即如何将战争状态转变为一个有秩序的和平状态。法律是命令，因而必须被执行。主权是不可分割的；作为独立的理性存在，个人的地位只有在社会状态下才能得到维护。最后，不管在方法和结论上的那些重大的差别，两位思想家都堪为典范：他们尝试冲破传统与其他任何形式的钳制，诉诸理性发展出一套严格、一贯和条理清楚的观点。与霍布斯相反，康德受惠于自然法学派并且相信权利这一永恒的标准。不过，他比这个学派的传统拥护者要激进得多，因为他提出了一种独立于经验的政治理论。另一个明显的来源是卢梭，[1] 但康德与卢梭对自然和公意的理解不同。尤其是，卢梭经常是模棱两可的，而康德则

11

〔1〕 参看恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）：《卢梭·康德·歌德》（*Rousseau, Kant, Goethe*），观念史系列（History of Ideas Series），第一卷，新泽西州普林斯顿，1945年。这本书深入地研究了卢梭对康德的影响。

是明晰透彻的。

作为一位思想家，康德勇于冒险，敢于——虽然是默默地而非直白地——表达与他的陛下不同的主张。他不同意伟大的弗里德里克国王的主张，后者认为国王是国家的第一公仆，国家应当在仁慈君主的父权统治框架内运行。他不仅反对弗里德里克的开明专制理论（不可否认，这位普鲁士国王并不总是坚持这种理论），而且也拒绝了重商主义，后者认为政治只不过是权术的运用。他也反对马基雅维利式的观点，即政治行动只是由自私引发的。康德强调遵守法律的必要性，可能带有一种有利于威权主义（authoritarianism）的偏颇。[1]在德国，他的理论也确实被人征引以用于强化执行法律的行政特权，即强化集权国家（*Obrigkeitsstaat*），在这种国家里对政治权力的顺从是司空见惯的。不过，他的观点实际上却是自由主义的。他的家乡科尼斯堡的市民非常了解他。他去世的时候，他们追随着他的灵柩前行，因为他们认识到他内心里是位人类自由的支持者。在那个时代，仁慈的王朝专制是盛行的政府模式，但康德对于构造法治国（*Rechtsstaat*）——根据法治原则统治的国家——学说发挥了巨大影响。在德国19世纪和20世纪的大部分时间里，它至少是人们花费了很多口头功夫来支持的理想。不过，在实践上当然有对这一理想明显的甚至是灾难性的背离。

康德事实上是现代德国政治思想的源头。追随他的政治思想家们在许多方面与他的观点不同，但对很多人来说，要

---

〔1〕 G. 乌拉克斯（G. Vlachos）：《康德的政治思想：秩序的形而上学与进步的辩证法》（*La Pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*），巴黎，1962年，各处。这本书认为康德的政治理论支持国家对抗个人，他称之为国家主义（étatiste）。我不能接受这种解读。

么他的政治思想成为他们自己问题的起点，要么他成了他们全力反对的那些人的反对者。康德的政治著作出现于他声名远播之时。他的观点迅速地吸引了人们的注意力。像尤斯图斯·摩尔泽（Justus Möser）[1] 这样的人对康德的观点发起了挑战，他从保守的立场出发拒斥了康德的方法。摩尔泽认为从高远的预设出发构建理论是错误的，政治实践和经验远比抽象的自由理念要重要得多。与此相反，许多德国思想家却又反对康德的保守主义；在他们看来，康德将尊重法律和对反抗权利的拒绝混为一谈。他们中间的勒贝格（Rehberg）和根茨（Gentz）致力于捍卫个人的特权，以免它受到暴政的侵害。[2]

12

在一个更加深刻的层面上，有两位思想家试图遵循并改善康德的自由政治观点：弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）[3] 与威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）[4]。对席勒而言，康德的政治观点是不恰切的，因为康德根本没有注意到政治决定的心理基础。席勒想要说明，遵守义务的律令

---

〔1〕 参看汉斯·赖斯（Hans Reiss）："尤斯图斯·摩尔泽与威廉·冯·洪堡：德国18世纪保守的与自由的政治理想"（Justus Möser und Wilhelm von Humboldt. Konservative und Librale politische Ideen im Deutschland des 18. Jahrhunderts），载《政治学季刊》（*Politische Vierteljahresschrift*），VIII，1967年。

〔2〕 参看迪特尔·海因里希（Dieter Heinrich）：《康德、根茨与勒贝格论理论与实践的关系》（*Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*）导言，法兰克福/美因，1967年。

〔3〕 参看席勒《美学信件集》（*Aesthetic Letters*）的威尔金森－威洛比版，还可参看H. S. 赖斯（H. S. Reiss）的"席勒和诺瓦利斯著作中的审美国家概念"（The Concept of the Aesthetic State in the Work of Schiller and Novalis），载《英国歌德协会出版物集》（*Publications of the English Goethe Society*），XXVI，1957年。

〔4〕 关于洪堡的政治思想以及进一步的二手文献，参看赖斯（Reiss）的"尤斯图斯·摩尔泽与威廉·冯·洪堡"（Justus Möser und Wilhelm von Humboldt），载《政治学季刊》（*Politische Vierteljahesschrift*），VIII，1967年。

是不够的，只有当人们根据本性来行动时，他们才能过一种和谐的道德生活。为了填补本能与理性、意愿与知识之间的鸿沟，需要第三种经验模式——美学模式。在1795年讨论美学与政治之间关系的主要著作《信件集：论人的美学教育》（*On the Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters* 即 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*）中，席勒描述了一种方法，这种方法既尊重康德政治思想的主旨，又能够顾及人们参与政治程序的全部复杂性。应该说它勾勒出了生活的审美需求与政治实践之间的互动关系。席勒的政治著作既深刻又有趣，却没有引起多少关注。诚然，直到最近人们才第一次做出了真正激动人心的和精妙的尝试，用我们这个时代的措辞来阐释它的要旨，并说明它的说服力与重要性。[1]席勒作为一位政治思想家，只是通过他的戏剧间接地发挥了影响，而且这些戏剧的政治含义也经常被误解。

席勒的朋友威廉·冯·洪堡也觉得康德的政治理论缺少一些对人的个性的认知。正如在他1793年的著作《国家的界限》（*The Limits of the State*）[2] 中所表述的，他的政治理论试图捍卫人的创造力和文化的进步。康德对德国法律史的影响是深远的，他的著作本来甚至可以轻而易举地成为德国政治思想界的主导力量，但19世纪和20世纪早期民族主义的兴起却阻止了这一趋势。因为在拿破仑战争与第二次世界大战之间长达一个半世纪的时间里，思想界的浪漫主义（Ro-

13

〔1〕伊丽莎白·M. 威尔金森（Elizabeth M. Wilkinson）和 L. A. 威洛比（L. A. Willoughby）对席勒《美学信件集》（*Aesthetic Letters*）的深刻分析只是去年（1967年）的事，参看上书第12页第2号。

〔2〕准确的标题是《试论国家活动的界限》（*Ideas towards an Attempt to Delineate the Limits of the Activity of the State*，*Ideen zu einem Versuch，die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*）。

mantic）潮流将一种非理性主义的调子引入了德国政治思想界并弥漫到了思想界的所有领域[1]。浪漫派拒斥了康德在政治上的世界公民（cosmopolitanism）立场，这意味着随着他的去世——席勒在一年以后去世——（冯·洪堡的许多政治著作在几十年后才出版）——舆论氛围发生了急剧的变化。个人是不是在政治上自由已经无关紧要了。国家有机说盛行了，它主张个人服从于国家。

康德是浪漫派的一个劲敌，因为他清楚地说明了他们所激烈反对的启蒙运动（*Aufklärung*）的特征。费希特（Fichte）起初自称康德的弟子，他甚至在写给康德的一封私人信件中宣称是康德的继承人，却发展了一套全然背离康德思想的政治理论。[2]费希特表面上承认了康德的方法，但他的政治理论只能被理解为试图取代康德的政治思想。在费希特看来，自由（freedom）不能再被看做一个消极的术语，而是变成了一个能够被首创者（the initiated）——只有他能够理解集体的意志——利用的积极的力量。与康德相反，维尔斯特·席勒（Whilst Schiller）致力于探索艺术与政治的关系，试图在这两个领域间保持微妙的平衡。诸如费希特、诺瓦利斯、谢林（Schelling）与亚当·缪勒（Adam Müller）那样的浪漫派则尝试从美学的角度来看待生活和政治。这种推理的方法整体上是反康德的（anti-Kantian），但他们明显是在他的著作的影响下写作的。人们会感到，他们经常要么努力逃

---

〔1〕 关于德国浪漫派政治思想家的更多文献，参看赖斯（Reiss）：《德国浪漫派的政治思想》（*The Political Thought of the German Romantics*），牛津，1955年，以及其德文版（*Politishes Denken in der Deutschen Romantik*），慕尼黑/伯尔尼，1966年。

〔2〕 参见上书。

离他的统治，要么含蓄地否定他的方法和思想。他们将政治的原则建立在感觉和直观上，这是一种被康德斥为“理性的非法运用”（lawless use of reason）而舍弃掉的思想模式。[1]

14 他们研究政治与法律的历史学方法也根本不同于康德自己的思考模式。正如历史学方法的早期信徒赫尔德[2]与萨维尼（Savigny）[3] 所做的那样，黑格尔的思想将这种方法发挥到了极致，这只有放在反抗康德哲学的情境中才能被完全理解。（当然，黑格尔的政治哲学进路完全不同于康德。）至少可以说，通过黑格尔，康德影响了马克思，而马克思对现代政治思想则发挥了有力影响。因而，正如康德为之辩护的美国和法国革命发起了一场形构现代欧洲政治史的运动一样，现代政治思想的许多部分也继续着康德开启的革命。

康德对黑格尔及其后继者的影响经常是一般性而非具体性的。当然也有许多思想家试图具体地阐释与应用他的政治思想。雅各布·弗里德里希·弗里斯（Jakob Friedrich Fries）[4] 是其中最著名的一位，他的思想又在一个世纪后被伦纳德·

---

〔1〕《何谓在思考中确定方向?》（*What is Orientation in Thinking?*, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*），1786 年，AA VIII，第 145 页。

〔2〕参看 F. M. 本纳德（F. M. Bernard）：《赫尔德的社会政治思想：从启蒙运动到民族主义》（*Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*），牛津，1965 年。

〔3〕《论立法与法理学的当代使命》（*Of the Vacation of our Age for Legislation and Jurisprudence. Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*），海德堡，1814 年。

〔4〕参看雅各布·弗里德里希·弗里斯：《从德意志联邦到德意志国家宪法：一般国家法的视角》（*Vom deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten*），海德堡，1816 年；E. F. 阿佩尔特（E. F. Apelt）编：《政治或哲学的国家学说》（*Politik oder Philosophische Staatslehre*），耶拿，1848 年。

尼尔森（Leonard Nelson）〔1〕再次捡起来，并建立了所谓的新弗里斯学派（the so-called Neo-Friesian School）。或许我们应该提到卡尔·波普爵士（Sir Karl Popper）〔2〕，在他的开放社会概念中，我们能辨别出康德政治思想的痕迹。但举出一些特例或许还不足以说明他的普通哲学对西方思想的影响，它对现代政治思想的影响远比我们有时意识到的要深远得多。检验伟大思想家的试金石，是他不仅使我们以一种不同的视角看待他之前的那些思想家的思想，而且他也影响了后来人的哲学。

因而，康德的观点一度是一股重要的政治力量。不过它们也遭受过攻击，有时甚至被修改得面目全非。不管如何，它们是着眼于未来的前瞻性思想。更重要的是，康德的政治理论在哲学上为人的政治自由权利做了辩护。人不应当被认为处于监护状态之下，他在政治上和智识上不断成长起来的成熟度必须被认可。如康德所言，人就是处于被启蒙的过程中的。人有机会也有责任本着批判的态度来利用自己的理智。这就是康德所理解的启蒙运动的气质与要旨。 15

三

康德第一次发表政治理论领域的观点时，他已经在这个主题上思考很多年了。他的笔记是在身后发表的，而且也没打算发表，这表明他对政治观念有着连续不断的关注与兴趣。

---

〔1〕 譬如参看伦纳德·尼尔森：《哲学的权利学说体系》（*System der Philosophische Rechtslehre*），莱比锡，1920 年。

〔2〕 参看卡尔·R. 波普：《开放社会及其敌人》（*The Open Society and its Enemies*）两卷本，伦敦，1952 年。

第一部现存的笔记很可能动笔于18世纪60年代，当时他正在研究卢梭和自然法。[1]1767年夏季学期，康德第一次开设了关于权利理论（Theory of Right）的讲座课程，此后这一课程又重开了12次。他政治哲学的核心思想被总结在1781年《纯粹理性批判》冠题为“先验辩证法 I”(Transcendental Dialectic I)[2] 的那个部分。这是对他政治思想的第一次实质性的阐述，不过康德之后又发表了明确处理政治问题的第一批著作。《何谓启蒙?》和《以世界公民为目的的普遍历史观念》这两篇1784年的论文正是在他发表《纯粹理性批判》(1781年）之后撰写的。他的晚期著作——1792年的《理论与实践》、1795年的《论永久和平》、1797年的《权利的形而上学要素》及1798年的《学科之争》则是在《判断力批判》（*Critique of Judgment*，1790年）出版之后才发表的。但我们不清楚他是否从没打算写一部论述政治问题的综合性著作。不管他有没有这样的打算，他的智识活力在他生命的最后10年逐渐开始衰退，以致他没有撰写一部著作以总结他对政治问题的哲学讨论。不过，真正刺激他的政治事件也发生在他生命中较晚的那些时候。美国革命爆发的时候，他已经50多岁了；在他65岁前后，法国大革命开始了。60岁时他发表了第一批政治论文，而75岁时最后一篇有关这个主题的论文出版。因此我们不得不求助于这些零散的政治著作来研究他的观点。

---

〔1〕参看 AA XIX，334，445以后部分，这里的条目大概动笔于1766～1768年之间。也可参看乔治·乌拉克斯（Georges Vlachos）:《康德的政治思想》(*La Pensée politique de Kant*)，第20页以后各页。这本书认为我们只能确定康德在1763年之后才开始考虑政治的事情。

〔2〕AA III，第247页以后；AA IV，第201页及以后各页；也可参看本书下文第191页。

倘若康德能够留下一部结构安排得当的综合性政治著作，他毫无疑问会成为更有名望和更有影响力的政治哲学家。然而，他的风格并没有让他更受欢迎。不过，读者不应当为他较为无趣的写作方式而耽误了（阅读他的著作）。阅读他的政治论文其实并不要求像阅读《纯粹理性批判》那样在智识上做出极大的努力，但这也不是说它们丝毫不令人头痛。除了《权利的形而上学要素》之外，它们并不是单单写给专业的哲学家看的，也是写给有教养的普通公众阅读的。这些论文可以算作所谓的流行著作。不过，他并没有宣称要掌握像休谟（Hume）那样“既精妙同时又很吸引人的”（subtle and at the same time so attractive）[1] 写作手法。诚然，他写作的时候，德国也还处于形成书面语的过程中。[2] 一位杰出的名作家海涅（Heine）称康德的写作风格为“灰色包装纸的风格”（a grey wrapping-paper style）[3]。他指责康德“不敢使用轻松、愉悦、欢快的方式”[4] 进行写作，害怕“因此被看做市侩”[5]。按照海涅的说法，康德的写作风格对德语作为一种清晰而优雅的哲学语言的发展产生了有害的影响。他在《论德意志宗教和哲学的历史》（*History of Religion and Philosophy in Germany*，即 *Geschite der Religion und Philosophie in*

16

〔1〕 AA IV，262，参见《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（*Prolegomena for any given Future Metaphysics that may be given the Status of a Science*），序言。

〔2〕 参看艾瑞克·A. 布莱克尔（Eric A. Blackall）：《作为书面语的德语的出现：1700～1775》（*The Emergence of German as a Literary Language*，1700～1775），剑桥，1959 年。

〔3〕 海涅著，恩斯特·埃尔斯特（Ernst Elster）编：《著作集》（*Sämtliche Werke*），IV，第 251 页。

〔4〕 同上。

〔5〕 同上。

Deutschland）中写道："通过其笨拙、沉闷的风格……他［康德］造成了很大的危害。对于那些从表面上效仿他的不怎么聪明的模仿者来说，一种迷信的成见产生了，即如果一个人文章写得好就不能成为哲学家。"[1]尽管如此，康德的政治著作即使远不够优雅，也并不总是笨拙的，它们甚至有时还蕴含着以一本正经的反讽为特征的活力。尽管他使用的句子结构经常是复杂难懂的，但也有难忘的关键句以及令人印象深刻的段落。[2]

四

为了理解康德的政治思想，有必要参照其普通哲学的语境。他的政治著作与其批判哲学的时期是相对应的。它们都是在1781年的第一批判，即《纯粹理性批判》成书之后撰写的。我最好应该首先总结一下他的批判哲学，但事实上这是不可能总结的。尽管会有点误导，在这里说明一下他批判性思想的趋向还是可以的。

在康德看来，理性主义（rationalism）和经验主义（empiricism）都不能够胜任对数学和科学——尤其是牛顿科学体系（Newtonian science）的解释。休谟令人信服地驳斥了在哲学上为归纳法（induction）——从个别情况出发构建普遍的必然法则的方法——辩解的可能性；对他来说，因果律（causality）只不过是思维习惯性联想的结果。休谟的著作把

17

〔1〕同上书，第252页。

〔2〕参看S. 莫里斯·恩格尔（S. Morris Engel）："论《批判》的结构：一个简要的评论"（On the Composition of the *Critique*），载《理性》（*Ratio*），VI，1964年，这里讨论了康德的写作风格。

康德从其"教条的安眠"（dogmatic slumber）中唤醒了。[1]为了驳倒休谟从而在哲学上为科学辩护，康德发现有必要从思维（mind）而不是从经验的对象（objects of experience）来开始他的研究。在他看来，自然法则并不是自然所固有的，而是思维为了理解自然所做的建构。在根据世界本身向我们所显现的样子来解释世界方面，我们绝对不能仅仅求助于经验；要想这样做，我们就要逻辑上先在于并且独立于经验的必然法则。只有那时，我们才能观察自然的秩序。实际上，一致性（uniformity）、连贯性（coherence）与秩序这样的概念，只是我们的思维强加给自然的。换句话说，除了世界所显现给我们的那个样子之外，我们就不能够（更多地）了解它，因为我们一定是在我们思维的框架内观察它的。因而，显像世界（world of appearance）是以特定的空间与时间处所状况为条件的，并且受我们的知性（understanding）的先验（a priori）概念以及因果律这样的范畴支配。这世界本身，即本体世界（the noumenal world）或物自体世界（the world of things-in-themselves）是不可知的。我们只能理解显像世界。这并不是说外部世界（指除了人之外的世界——译者注）是一个仅仅由现象或幻象组成的世界——相反，康德对经验事实持有最大的敬意，而且一度是位著名的科学家——而是说，显像世界或者现象世界（the phenomenal world）从解释的目的来看并不是自足的。为了达到这个目的，具有先验原理和理性观念是必要的。康德在这个问句——先验综合判断（synthetic a priori judgment）如何是可能的？即，我们如何能够构建必然的、普遍的、逻辑上独立于感官经验的并

〔1〕 AA IV，第260页。

且能够被反驳的命题?——中提出了这一对他来说属于认识论的哲学问题。康德的批判哲学因而就试图建立一个先验综合原理的体系以便认识外部世界。这种对理智在安排科学经验上的功能的重视，被康德自豪地称为哲学领域的哥白尼革命，而他在《纯粹理性批判》中论证和阐述的理论成就，被永远公认为哲学的一个里程碑。

《纯粹理性批判》处理的是我们怎么认识科学的问题，18 但人类经验的其他领域——譬如道德经验——却与科学无关。为了认识它的特征，我们必须遵循一种方法，即类似于在康德在理论科学研究中阐述的那种方法；这就是说，只有当发现一些能够在逻辑上独立于经验并且能够被反驳的法则或原理，我们才能认识道德行为。康德把这样的法则称之为“实践的先验综合判断”(practical synthetic *a priori* judgment)。他相信它们构成了所有道德决定，是所有道德问题的辩论所固有的。为了证明这些法则是正确的，我们必须假设人不仅是一种服从于因果律的现象存在（a phenomenal being)，而且也是一种自由的本体存在(a noumenal being)，因为只有当意志被假定为可以自由行动时，道德决定才是可能的。每个人都有意志，这就足以做出一个道德选择。愿望就是做出行动的决定。然而，当且仅当为了义务而行动，这个行动才是道德的。在利益冲突的情境中，这个标准允许我们在正确的行动与错误的行动之间做出区分。它允许我们区分义务和欲望。康德把一般的道德法则称为“绝对律令”（categorical imperative，又称定言命令)，它断然要求我们根据道德来行动。与此相反，有前提的命令（a hypothetical injunction，又称假言命令）并不具有这种普遍的和必然的力量，因为它仅仅命令我们遵循一种行为程式，如果我们想要达到特定目的

的话。从其基本的表述来说，绝对律令要求我们根据那个应该成为一条普遍法则的那条准则（maxim）来行动，而这一格言同时也是我们愿望的。[1]一条格言是行动的一个主观原则，它其实也是我们选择去遵循的一条一般法则。“选择准则就是选择行动方针”。[2]检验一条准则道德性（morality）的方法，就是它是否与能够成为一条普遍法则的道德原则相一致。

对康德来说，绝对律令是道德性的客观原则。理性存在的意志服从于绝对律令这一陈述，是一项先验综合命题。它在实践上也是必然的。之所以如此，是因为人不仅是被这个或那个意志呼来唤去的手段（a means），就像康德在《道德形而上学奠基》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*）中所说的那样，“他必须在他的所有行动中同时被看做目的（an end）”。[3] 紧随这一假设的是绝对律令的第二种表述：“总是这样行动，以至于你把你人格中（in your person）的人性（humanity）和其他人人格中的人性都一直看做目的，绝不能只看成手段。”[4]尽管这一表述与第一种表述实际上是同样的，[5]但从另一种意义上讲，它已是最高道德原则的应用，因为它告诉我们什么样的准则才能作为普遍法则被愿望。于是，我们了解到不管在道德上还是政治上，什么是正确的行动，因为正确的行动意味着我们不把自己或他人看做实现我们主观目的的手段。人不应当仅仅服从于另一个人的意志，

19

〔1〕 同上书，第437~438页。

〔2〕 科尔纳（Körner）：《康德》（*Kant*），第134页。

〔3〕 AA，IV，第428页。

〔4〕 同上书，第429页。

〔5〕 同上书，第428页。

因为他应当成为他自己的立法者。这个观点导向了绝对律令的另一种表述："总是这样行动，你通过你的格言就像成为了一个普遍目的王国的立法成员。"[1]这样，为了义务而行动就是为了与一些自我设定的法则相一致。绝对律令的最后这种表述，也表明了在道德与政治之间存在着紧密的联系，因为它暗示了人的行动并非发生在真空中，而总是发生在与其他人的关系中——这就含蓄地暗示了一种政治理论，一个统摄有条理的人际关系的各种原则构成的体系。

康德的道德原则是形式上的（formal）。其极度的一般性意味着它们并未说明一项行动的内容，但如果我们在利益冲突的情况下想要评判行动以及确定何种行动是道德的，它们就提供了一些可供我们采用的准则。它们没有提及或考虑到我们行动的后果，比如是否能获得快乐。如果对快乐的追求被规定为我们的行动准则，那么意志就不再自主（autonomous）了。意志就不再由自我规定的法则约束，而是遵循着他律的（heteronomous）原则。在康德看来，这种状况下不能够建立一种可靠的道德理论。"理性的实践法"，其对立面是"使某些行为成为义务的原则"。[2]

这就是康德关于道德特性的观点。由于他处理知识的方法，不论在科学还是道德领域，康德既没能建立起一个自然体系，也没有打算提供一个完整的道德体系以便能够把"经验的多样性"包括进去。[3]一个完整到能够考虑到所有特定情境下的道德实践并适用于这些情境的理论体系是不存在的。康德想要提供的，是对这种体系的一个近似物，它详尽论述

〔1〕 同上。

〔2〕 AA VI，第225页。

〔3〕 同上书，第205页。

了相关的先验原则。康德把这种尝试称为形而上学（metaphysics），这个词对他而言是指一个特定学科的一套基本的先验原则。据他说，所有正确的命题都是先验命题，因为它们是理性的法则。以这种原则开头的一些句子应当被理解为先验综合命题，还是先验分析命题（analytic a priori propositions，即句子的意思包含在术语之中而不允许反驳）或后验综合命题（synthetic a posteriori propositions，它在逻辑上依赖于经验），经常成为一个讨论的话题。一种命题和另一种之间的界线并不总是那么容易划出来，[1]但如果任意一个句子（或任意几个句子）能够被理解为非先验综合命题，那么康德的道德——也包括政治——理论就不可反驳了。[2]如果它们中的一些属于那个类别——准确地说，绝对律令与它的各种表述及其直接衍生命题——那就足够了。这预设了康德的观点，即一种道德的形而上学至少是可能的。对康德来说，政治理论（主要指一种法律的形而上学）必定是道德形而上学的一部分。之所以如此，是因为政治处理的是在我们的社会与政治语境中我们应当做什么的问题，或换句话说，它关涉到建立标准，凭此标准我们可以解决公众的利益冲突。普遍性的原则要求以普遍的方式来管理人们的社会—政治关系，解决公众之间的冲突，这就要求法律的存在。在某种意义上，道德的原则必然超越了单纯的法律问题，因为他们影响到人们私下的内心决定，而这是不能够被公开地规定或强制执行

20

〔1〕根据玛丽·J. 格里高尔（Mary J. Gregor）：《自由的法则》（*Laws of Freedom*），牛津，1963 年，第 4 页及以后各页所述，康德没有对纯粹知识与先验知识做出明确的区分。前者不包含任何经验成分，后者预设了感官起源的概念。

〔2〕我把这个意见归诸史蒂芬·科尔纳（Stephan Körner）。

的。法律仅仅处理除去内心决定之后所遗留下来的东西。可以说它是道德领域的外壳。法律理论是能够在政治领域内成为必然的、普遍的那种理论。因而，一种法的形而上学是能够被一种政治的形而上学所把握的。这样一种形而上学将制定一些理性的先验原则，根据这些原则，我们就能够判断任何既存的实定法的合法性（lawfulness），以及可以用什么样的形式采取政治行动。这样，康德的政治哲学就跟伦理学（ethics）紧紧地联系在一起了，尽管这并不是它的唯一联系（affinity），因为它也与他的历史哲学紧密相关。一方面，伦理学与政治学是彼此重合的。另一方面，道德和政治义务却迥然不同。政治义务不是仅仅指向自我（towards oneself）的完备义务，而是指向他人（towards others）的完备义务：这些人不作为是错误的，他们因而被法律强迫采取行动。康德在这里没有考虑一切只关涉自身的行动。他也没有考虑那些对别人而言作为不完备的义务的行动，即那些包含着一个人的选择、却仅包含另一人的目标与愿望的行动。譬如，他没有将慈善行为规定为法定义务。对他人的完备义务成了法律与政治的目的，因为法律是政治的普遍化表达（the universalised expression）。换句话说，只有当一项行动据以进行的准则与义务的观念相一致的情况下，这项行动才是一项道德行动。因此，道德仅仅与主观动机相关。另一方面，法律与行动本身相关，即与客观事实相关。这样，道德行动就能够被命令（be commanded），而合法行动则只能被强制（be enforced）。

21

五

如果政治导致了法律的产生，那么康德的政治原则是什

么呢？他们实质上是权利（*Recht*）的原理。对政治的哲学探索必须能够确定，什么样的政治行动是正义的（just），什么样的是不正义的。它必须表明通过什么样的原则，我们能够在给定的情境中确定正义（justice）的条件。然而，正义必须是普遍的，而只有法律能够做到普遍。一个连贯的政治秩序从而就必须是合法的（legal）。在康德的伦理学中，行动应当建立在能够被表述为普遍法则的格言之上，同样，在政治领域中，政治制度应当根据普遍有效的法则来安排。政治行动与立法活动因而就应当建立在这样的法则之上，而不容许有任何例外。康德的政治原则是规范性的。它们将权利原则应用到了经验中去。[1]在康德一句精炼的话中，他说道，权利“绝不应当适应政治，政治反而应当总是适应权利”。[2]

当然，无论如何都没有根据认为康德没有意识到政治环境经常变化这一细节。不过，他的目标是找到一些哲学基础，政治行动能够而且应当建立在这些基础上。我们仅仅应当在外部关系——这是政治事务的专有领域——中发现权利。外部关系是那些由于我们拥有财产而生发的关系，康德称之为“外部的我的和你的”［“an external mine and thine”（*meum et tuum*）］。[3] 这些关系必须受法律约束。正如霍布斯所认为的，政治属于人类经验的领域，其中一个人的意志被另一个人的意志所强迫；像霍布斯一样，康德将一切行动简化为了意志。如果根据普遍的法则强制执行，那就是法律。这样，

〔1〕《论一项出于对人类的爱而撒谎的假想的权利》（*On an Alleged Right to Lie for the Sake of Philanthropy*, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*），AA VIII，第429页。

〔2〕 同上。

〔3〕 AA VI，第245页及以后各页。

法律就被理解为一个“强制的秩序”。[1] 因此，合法性（Legality）就成了政治领域的决定性原则。一个内在的人（the inner man）的道德决定，在合法性——即在符合法律的行动——当中，发现了向外的表达（outward expression）。但是人的内心生活一定不能够服从于强制。去改变或以任何方式约束另一个人的思想，不应是政治行动或立法活动的任务。因为我们人是自由的。我们的自由意味着，我们有一种前提性的权利，在一个自然的世界中（the world of a nature）取得我们有潜在能力获得的任何东西。

22

不仅任一特定的个人，而且所有个人都有取得财产的权利。这正表明了人的自由。然而，必须避免某个人的自由与其他人的自由之间的冲突，否则将会发生混乱和无休止的争吵。因此，必须以一种普遍约束的方式规制每个人的自由。这样，外部的自由就是免于除法律强制之外的任何约束的自由，它允许每个人追求自己的目的而不管是什么目的，只要追求的过程留给了所有其他人同样的自由。

不过，获取的权利之所以属于我们，并不仅仅是因为我们的人性（humanity）。它们也能够被法律规制甚至削减。获取的行动建立了财产权（the right to property）。它不一定指的是物质上的所有物，而更强调可识别的或者本体的所有物（an intelligible or noumenal possession）。为了将我的财产与别人的区别开来，有必要使别人的选择与我的选择相一致。这种情况只有在一部规制所有物的法律之下才能发生。但这样的法律在自然状态（a state of nature）中是不可能的，除非进

〔1〕 约翰·拉德（John Ladd）：伊曼努尔·康德《正义的形而上学要素》之导言（introduction to *Immanuel Kant. The Metaphysical Elements of Justice*），印第安纳波利斯/纽约/堪萨斯城，1965年，第XVIII页。

入公民社会（civil society）。因此，从每个人都有权获得外部所有物的原则出发，产生了这样的命令，即每个人都应该以这样的方式来行动，以便使得每个人都能获得外部的“他的”或他的外部所有物（“His” or his external possessions）。这反过来相当于一个进入公民社会从而成为一个国家成员的命令。或换句话说，当关于外部所有物的冲突不可避免地发生时，就产生了一项迫使其他人进入公民社会的权利。

在建立这种权利观点时，康德再一次地忽略了对个体之间关系的内容（指他们欲望或者应当欲望的目的）进行说明，他只关心形式。重要的是确立这一点，即一个人的自由行动“能够根据普遍的法则，与另一个人的自由相协调”。[1]

23

从这个结论中，普遍的权利原则就能够演绎出来了。这条原则如下：“根据普遍法则，若每一行动就其本身以及就其遵循的格言来说，使得每个人的意志自由能够与其他每个人的自由共存，那这一行动就叫做权利（或就是对的，is *right*）。”[2] 这一权利的普遍法则强加于我们一项义务（obligation），但它并不期望——更不用说要求——我们据此来行动。它仅仅告诉我们，如果应当根据权利来限制自由，如果正义想要占上风，那就必须依照权利的普遍法则才能做到这些。以这种方式限制自由并没有使干涉一个人的自由成为必需，而只是设定了其外部自由的条件。

普遍的权利原则，基本上只是把绝对律令所规定的道德的普遍法则应用到法律以及政治领域而已。[3]但既然实现外部自由在道德上是必要的，那么其他人就可以迫使我们履行

〔1〕 AA VI，第230页。

〔2〕 同上书；参看本书下文第133页。

〔3〕 格里高尔（Gregor）：《自由的法则》（*Laws of Freedom*），第13页。

进入公民社会的义务。不过，我们进入其中并不是说我们在道德上变得更好，因为政治问题的解决不仅要靠好人（good men），而且甚至也要靠“魔鬼的民族（a nation of devils）——只要他们拥有知性”。[1]

如果不是根据普遍的权利原则来限制自由，那就是错误的。它不仅是错误的，而且一定会引起争吵，从而自我挫败。否则，限制自由的人就是专横地侵犯了别人的自由并滥用了自己的自由。然而，能够约束那些侵犯别人自由的人的恰恰是权利。经过这番分析，权利原则也暗含了对使用强制力的授权，只要强制力的使用是为了通过法律的手段或基于法律抵制那些以不正当手段侵犯自由的人。

如果把这一原则应用到政治上，那就有必要建立“一个允许最大程度的人类自由并与那些为每个人的自由与其他所有人的自由之共存提供保障的法律相一致的体制”[2]。康德详细阐述了这一原则，他说，“这是一个必然的理念，它不仅要成为一个政治体制的首要纲领，而且也要成为所有法律的首要纲领”[3]。这一基本原则通过类比可以被称作普遍的政治权利原则，但康德自己在《纯粹理性批判》中讨论这个问题时并没有使用这一术语。

从这些初级的原则出发，其他所有康德式的政治原则就紧接着推出来了——康德的方法也使这一点更为明确，即对他来说，政治的哲学问题实际上就是霍布斯（Hobbes）的问

24

[1] AA III，366；可参看本书下文第112页。
[2] AA III，第247页；AA IV，第201页。
[3] AA III，第247~248页；AA IV，第201页。

题，即如何从战争状态走向和平与安全状态。[1]但康德的解决方案却与霍布斯不同。

那么康德进一步提出了哪些应当统摄人们之间的外部关系的原则呢？一个国家是一群人在法律之下组成的一个联盟。[2]既然法律必须建立在我们应当视之为目的而非手段的原则之上，既然我们必须被当做自己的立法者，那么我们就应当只把那些我们能够达成一致的或本来就已达成一致的法律看做是正当的，如果我们被要求这样做的话。“因为只要说整个民族能够就这样的一部法律达成一致不是自相矛盾，不管这部法律看起来多么地令人不快，它都是与权利相协调的。”[3]这一原则的一个重要推论就是，一切法律都必然是公开的法律。凡是以需要公开性来达成其目的为准则的立法都是正义的。

主权者不仅有权利，而且也要承担义务。所以他不仅有权利而且也有义务通过立法强制自己的臣民。不过，他也有义务将其臣民看做目的而非手段。康德在这里并不是说得很清楚。难以确定他究竟指的是主权者（立法机关）还是管理者（行政机关）。在他看来，主权者永远不会犯错。[4]不管他制定了什么样的法律，它们都必须被遵守。但制定的实定法却还要根据蕴含在权利原则中的标准来进行评断。管理者不能够被主权者所评断，因为如果发生了这种事情，立法机关将会篡夺行政

---

〔1〕 参看皮尔·哈斯纳（Pierre Hassner）：“康德政治哲学的情境”（Situation de la philosophie politique chez Kant），载《政治哲学年鉴》（*Annales de philosophie politique*），IV，第77页及以后各页，巴黎，1962年。

〔2〕 AA VI，第313页；参看本书下文第138页。

〔3〕 AA VIII，第299页；参看本书下文第80~81页。

〔4〕 比如参看AA XIX，第515页，第7782号；第566页，第7965号；第572页，第7982号。

机关或司法机关的权力，这是自相矛盾的，从而是不合理的。

主权者的问题其实非常吸引康德。因为在他未出版的笔记中，康德一次又一次地回到了这个问题。[1]他的探讨并不是没有偶然的悖论，这对于一个绞尽脑汁解决一个他还不曾获得自己所满意的解决办法的哲学家来说也是预料中的事。不过，体现在这些笔记中的康德思想的整体趋向，却使得这一点十分清楚，即在他看来，主权在于或者源于应当拥有立法权[2]的人民[3]手中。尽管如此，一个君主作为人民的代表仍然能够通过一种推论的形式拥有立法权。但康德似乎又确信，如果君主同时行使立法权与执行权，他将成为暴君。

25

主权者也有义务制定正义的法律，进行宪法改革，以便共和体制能够被建立起来。（“共和”这个术语在康德著作中可以被理解为现在通常称之为议会民主制的东西，尽管它未必有这种内涵。）但臣民不能够强迫管理者（或主权者）践行这些义务。因此，它们不是统治者的法律义务，而是其道德义务。

所有这些也意味着人们拥有不可分割的权利。在自然状态中盛行所有人反对所有人的战争，但在人们都生活于法律之下的状态中，情况就不同了。人们是自由、平等、独立

〔1〕 比如参看 AA XIX，第 414 页，第 7494 号；第 480 页，第 7660 号；第 498 页，第 7713 号；第 499 页，第 7719 号；第 515 页，第 7781 号；第 549 页，第 7905 号；第 555 页，第 7922 号；第 561 页，第 7941 号；第 563 页，第 7952 号；第 567 页，第 7971 号；第 572 页，第 7982 号；第 575 页，第 7991 号；第 582 页，第 8016 号；第 582 页，第 8018 号；第 584 页，第 8020 号；第 593 页，第 8049 号；这些只涉及康德对主权问题及其含义的重要思考。

〔2〕 参看基尔克（Gierke）：《自然法与社会理论》（*Natural Law and the Theory of Society*），第 153 页。基尔克认为，以实践为目的的大众主权（popular sovereignity）原则是“合乎理性的唯一观念”（a mere idea of reason）。在我看来，基尔克夸大了康德的立场。

〔3〕 参看 AAXIX，第 503 页，第 7734 号。

的——这一说法是从自由的理念中衍生出来的。因为如果所有的个体都是自由的，他们就必然是平等的。自由的理念使得个人的自治成为必需，因为它假定了个体独立践行其意志的行为不受不正当的限制。

因此，康德从个体的立场出发开始了他对政治问题的研究。这一观点反映了他强调自由个体做决策的需要，这是他早在其伦理学著作中就说过的观点。正如我们所见到的，个人的政治自由只有在保障所有个体自由的合法制度中才是可以理解的。

但康德是以一种消极的方式提到这个政治问题的。他认为让人们幸福并不是政治的目的。幸福是主观性的。因此正如他在纯粹伦理学中对功利主义的异议一样，他强烈谴责政治上的功利主义（utilitarianism）。这一主张当然并不是说他不希望人们幸福，而只是说政治制度不应当组织起来就是为了实现增进幸福的目的，不过制度应当允许人们以他们自己的方式获得幸福。所以，他排除了已被伟大的弗里德里克国王所实践过的，并在他的政治著作中得到辩护的开明专制。

诚然，康德明白，管理者有必要制定这样的法律并以这种的方式立法，即臣民不会试图破坏国家或颠覆法律体系。为此目的，人们必须被看成目的而非手段。这似乎引发了一个名副其实的悖论——政治自由的悖论：人只有服从于强制才能保证他的自由，因为法律预设了强制，因而也就预设了对个体自由的侵犯。当卢梭在《社会契约论》（*Contrat Social*）一开篇就写道“人生而自由，却无往不在枷锁之中”[1]时，他洞察到了这个悖论。他把这一事态归咎为社会。考虑到这种强制

26

〔1〕 让·雅克·卢梭（Jean Jacques Rousseau）著、C. E. 沃恩（C. E. Vaughan）编：《政治著作选》，II，剑桥，1915年，II，第23页：“人生而自由，却无往不在枷锁之中”（L'homme est né libre, et partout il est dans les fers）。

行为是人成为公民社会一员与国家公民的结果，康德同意卢梭的意见，但他通过把它看成文明的必要条件解决了这一悖论。他诉诸如下的说明：在利益之争的情况下，我们是自由的，直到我们遵守经过自己同意的法律的那个限度，即我们仅服从于根据主权权威制定的公法而合法施行的强制。我们应当迫使主权者遵守自己制定的法律。康德不同于霍布斯，对后者来说，主权者凌驾于法律之上，法律是主权者对人民的命令。在康德看来，人们通过充当自己的立法者的资格而保留了自由。原则上，每一个臣民都作为同样的立法者参与了所有的立法，当制定法律时，管理者应当尊重臣民的这一权利。这个解决方案确保了所有人的自由与安全。因而，政治自由便免于受到其他人意志的强制。

如果自由是作为一国公民的首要权利，那么平等是第二项权利。法律面前人人平等；立法与执法都不允许有任何例外发生。康德攻击了整个封建特权的继承制度，这在当时是最富争议性的事情。他也从根本上否定了奴隶制或次级公民的政治身份制度。但他仅仅考虑了政治平等，却从没考虑过经济平等的问题。然而，他也没有完全忽视经济问题。他支持人对自己财产的权利。他甚至走得更远，因为他将经济上的独立作为人们积极参与政治事务的准则。

第三项基本权利——独立性（Independence 或像康德所说的 *Selbständigkeit*），要求每个公民都有参与政府的权利。他（指公民——译者注）不一定要直接统治，而是通过行使投票权间接地统治。不管公民的财产有多少，每个公民都只有一票。依照成文法，没有任何一个人享有比有关立法权之委托的法律所规定的更多的立法权。虽然人们都是自由与平等的，并且应当在这些方面受到法律的保护，但并非每一个

27

人都有权参与法律的制定。如果以今天的标准来衡量，康德似乎偏离了他自己的启蒙立场。尽管他在很多方面都超前于他的时代，但并不是在所有方面都如此。或许并不令人惊奇的是，他仍然深深地沉浸于18世纪的传统之中。他或许是美国与法国革命的哲学家，但不应忘记的是，前者主要是一场地主的革命，而后者是一场中产阶级的革命。所以——或许这也可以理解——康德在独立的人和不独立的人之间做出了区分。他将独立的人定位为积极（active）公民，而将不独立的人定位为消极（passive）公民。只有积极公民有权投票与立法。原则上，妇女没有参与的资格。但任何法律都应当以这样的方式被制定与执行，即，就好像消极公民也参与了一样（实际上没有参与——译者注），因为他们本来就有与积极公民一样的政治权利。对康德来说，独立性的要求部分是指经济方面。一个人不能在经济上依赖于其他任何人，比如做仆人或雇工，否则的话他就不能自由地、独立地参与政治。未犯过罪也没有精神错乱的自立公民，不能够放弃参与立法的义务。即使他错误地发现政治现象令人厌恶或够不上他的尊严，他也不能摒弃这一义务。因为尽管除了主权者执行其公法外，没有人有权强迫其他人，但也没有人能够使自己放弃这一权利。

这三种权利——自由、平等与独立——表明，在一个组织良好的国家，人们能够获得安全与正义。既然康德不相信自然状态是一个纯洁无暇的状态，那他就与卢梭的观点不同。因而，人没有被社会腐化掉。相反，社会使人文明了。康德更愿意同意霍布斯的观点，自然状态就是所有人反对所有人的战争状态。

这样就需要一种意志，以便将每个人平等地联合在一起，

即一种其本身就能给予每一个人及所有人安全的普遍的集体意志。因此，每个人都必须限制自己的自由，以便能够建立起这样的一种最高权力并避免与其他人的自由相冲突。康德遵从他那个时代的传统，使用社会契约的类比来解释一个国家如何依照国内法体系统治一个民族。然而，在他看来，社会契约并不能被当做一个历史事实。在这一点上，他毫不含糊。任何类似这样的观念都充满了危险，因为它很可能鼓励了对既定法律的不顺从行为甚至是积极的反抗行为。这样，社会契约就必须被看做一个合乎理性的实践性理念［对康德来说，一个理念（Idea），既不能在经验中发现，也不能被科学研究证明或反证，它是一个理性（Reason）的规定性原则，按照什么样的经验能够赋予秩序与统一，而没有它就缺乏秩序与统一来确定］。它（指社会契约——译者注）之所以成为一个合乎理性的实践性理念，以它能够被应用到政治事务或经验的世界——即现象世界——中为限度，因为它允许我们谈论什么样的国家应当存在，也就是说，应当根据权利的原则建立什么样的国家。社会契约因而成了政治评判的一个标准，但它不应当引导我们进入到以得出实践性结论为目的的历史理性中去。毋宁说，人们制定社会契约来建立国家的理念，表明了他们早已做好准备，以便将外部事务的个人意志提交给一个普遍意志（a universal will）。当然，这个普遍意志或者公意（general will）是合乎理性的意志。它不是所有人的联合意志——即使人们发现它事实上就是这样，也不是大多数人的意志。康德再一次接近了卢梭的观点，但还是不同：卢梭在这点上模棱两可，而康德是绝对的明晰。他将公意——它能够在政府中体现出来——的概念转换成了合乎理性的理念，从而赋予了政府权力，使它能够根据普遍

28

的法律采取强制别人的政治行动。他根本不同于霍布斯，后者排除了这一问题，认为主权者可以制定正义或不正义的 (just or unjust) 法律而与是否正当的问题无关，因为在霍布斯看来，不可能存在这样的道德标尺来衡量现行的法律。

对康德而言，社会契约的理念也表明了制定一部公民宪法 (a civil constitution) 的必要性。尽管他认为制定一部公民宪法是必要的和义不容辞的事情，但人类要达到这个目标在实践上也是一个最大的难题，因为只有在公民社会中根据法律的要求推行权利，自由才能够存在。只有在那时，一个人的自由才能与其他人的自由共存。但要想找到一种正义的政府形式，使其根据一部正义的宪法施行统治，却并不是一件容易的事。因为谁应当在权威面前保障个体的自由权利呢？谁将会保证制定一部正义的宪法，确保政府将会按照权利的原则行事呢？

对于“监督者本人由谁来监督?”(*quis custodiet ipsos custodes*?) 这个古老的问题，并没有完美的解决方案。这意味着就自然（本性）而言 (by nature)，我们能够得到的仅仅是一部正义的宪法与一个正义的政府“这一理念的一个近似物”[1]而已。

即使我们永远不能获得完全正义的政治制度，那么根据什么样的原则，一个正当的 (rightful) 政府也能够被组织起来呢？康德在立法权和行政权相分离的共和制政府与两者未分离的专制 (despotic) 政府之间做出了区分。[2]在民主制中不可能存在共和制政府，因为一个“民主政体”必定是专制

29

〔1〕 AA VIII，第23页；参看本书下文第46页。

〔2〕 不幸的是，他看起来并没有一贯地使用这些术语。他确实只在《论永久和平》(*Perpetual Peace*) 和《公共权利理论》(*The Theory of Public Right*) 这样的晚期著作中做出了这样的区分。甚至在那里，当他谈及管理者时，他有时似乎指的是主权立法会议，有时他又像是指政府的执行机关，而在其他情况下，它又是指立法机关的一个分支。

的。权力建立在全体统治的基础上，这意味着全体为全体做出决定，因而反对任何人对占优势的多数观点提出异议。它其实体现了普遍意志与其自身乃至与自由之间的矛盾。

相反，共和制政府是一个正当的政府。如果建立起彼此独立的权力，那就根据权利的原则建立起了共和体制。首先，在立法者的人格中存在着主权者，他体现着人民的联合意志（或公意），即理论上讲的合乎理性的意志。管理者（或摄政者 regent）——政府或行政机关——不能够是立法者。最后，立法者与管理者都不能充任司法机关，因为解释法律与做出个别的判决需要个别的正义。为了发挥这一功能，就必须任命一个专门的人民代表——法庭或法官。

根据康德，立法的主权权力应当归于人民。他又说，在实践中只能够近似地达到这一观念。我们至多能期望这一权利被人民的代表间接地行使。[1]所有人制定法律并在法案上达成一致是不可想象的。能够达到的显然只是一个代表性议会，它将代替所有人立法。人民作为一个整体必须能够同意这一手续，并接受制定的法律。当然，他们是通过它联合在一起的。

康德没有详细说明人民的代表应当怎样行使他们的权力，他也没有说根据什么样的原则来选择他们。他没有拥护多数人的统治及其在立法上不受约束的权力，这对他而言只是另一种形式的专断意志在起作用而已。然而，他确实明白地提到，所有人应当联合起来立法，[2]立法也应当源于所有人的联合意志。[3]但他批评了盛行于18世纪英国的宪政实践，[4]

〔1〕参看 AA VI，第341页。
〔2〕AA VII，第90~91页。
〔3〕AA VI，第313页。
〔4〕参看 AA VII，第90页；AA XIX，第606页。

因为在他看来，英国的立宪君主制只不过是被设计用来掩饰专制统治的一套装置而已。他警告说，一个君主变成一个专制者的危险非常大，因为一个人更容易被引诱从而变成暴君。 30 但是他又提到，当政府掌握在最少人的手中且代表性最广泛的情况下，共和制的统治最容易得到保障。相对于贵族制，他甚至看起来更偏爱君主制。然而，在这一点上，他看起来有些含糊不清。不过，他的观点的一般趋向是明确的：他对"共和的"这一术语的使用，表明他基本上是反君主制的。由于他知道一个人滥用权力的危险，所以像卢梭一样，他不相信所有人的联合意志能够被一个人代表。毫无疑问的是，他也持有权力分立的观点，坚信主权权威应当隶属于人民或其代表。在他的观点中同样清楚的是，主权者不能够拥有任何私有财产，以便于他要么不能够行使私人的权力，要么不能受到私人利益的影响。

尽管如此，任何共和制宪法的根本要素都是对法律的尊重。臣民、管理者以及主权者都必须持有这种尊重态度。退一万步讲，臣民也应当遵守那些他们作为立法成员参与了制定的法律。但不论臣民或公民是否喜欢法律或者是否赞成摄政者，他都既不能够反抗（rebel）主权者已然制定的法律，也不能反抗执行法律的摄政者。这种态度或许令人感到奇怪，尤其是当我们考虑到康德对法国大革命的态度时。[1]不过，它是由康德的法律至上概念衍生出来的，因为反抗最高权力相当于蔑视甚至颠覆法律。这会导致灾难。在这一点上，康德最为直言不讳。

---

〔1〕 参看上文第7页（本译著边码，下同）下方脚注1所列的那些书目，它们讨论了康德的态度。

可是，他对法国大革命的赞成态度却使其观点更加复杂了。[1]他试图把合法的地位赋予革命——他说从合法的意义上说，那其实根本就不是一场革命，因为国王已经将其主权权力交给了第三等级（the Third Estate）。这个观点仍然是含糊不清的。尽管当路易十六（Louis XVI）召集三级会议

31 （the States-General）时，他已经公然废除了绝对君主制[2]，但他是否放弃了主权权力仍然是个存疑的问题。至少可以说，康德在这个问题上的观点仍然是富有争议的，没有很强的说服力。

对康德而言，抵制反叛（rebellion）的论点是非常明确的。人民没有权利反叛。没有任何权力能决定什么构成了反叛的权利。反叛行动将会震撼整个法律体系。它将造成无政府状态与暴力。它也将毁灭掉社会契约理念所要求的公民宪法。因为如果一部宪法包含着允许一个民族反叛或者废黜一个主权者的条款，另一个主权者由此就必须被确立起来，而这是自相矛盾的事情。（因为主权者是最高的，最高权力只能是一个，不可能存在两个最高权力者——译者注）其实这还进一步需要第三个主权者，以便在前两者之间决定（谁是最高的），而这是荒谬的。因此，在一部宪法中不可能包含

---

〔1〕 参看H. S. 赖斯（H. S. Reiss）："康德与反叛的权利"（Kant and the Right of Rebellion），载《观念史期刊》（*Journal of the History of Ideas*），XVII，1956年，第179～192页，对这些困难的讨论。

〔2〕 比如可以参看阿尔弗雷德·科班（Alfred Cobban）在其《现代法国史》（*History of Modern France*），伦敦，1962年，I，第138页的论述："三级会议的召开毫无疑问是关键性的一步，因为它意味着绝对君主制的废弃。"也可参看康德在他的一本笔记中对这个主题的评论（AA，XIX，第595页，第8055号），在那里他展开了自己的论点。他认为国王请求召开三级会议来帮助解决法国的财政问题，表明他其实放弃了其主权。

一项条款赋予任何人抵制（resist）或者反叛最高权威的权利。[1]公民宪法的理念必须是神圣不可侵犯的。推翻主权者或者管理者的行为不仅是错误的，而且也不能够达到它的目的，因为它并没有引起思想的真正变革。

但一旦革命已然发生，尝试去撤销它或者重新建立旧秩序就是完全错误的，因为像一个公民那样服从是人们的义务。如果一个政府是新建立的，正如1688年的英格兰，那么它就不得不被接受与服从。另一方面，不存在对管理者在作为管理者时的行为做出处罚的权利，因为管理者的行为原则上并不适用于惩罚。主权者不能因发布不公正的法律或采取了不当的政治行动而遭到处罚，因为在他执政时这样的企图相当于反叛，而在其被免职之后这将会侵犯同一原则。

主权者有权辞退管理者，但他无权对管理者在担任管理者时所采取的行动作出处罚。对管理者的司法行动或者判决比一个暴君的暗杀行动还要恶劣。实际上，对一个（主权）管理者的司法上的惩罚，譬如对查理一世（Charles I）与路易十六（Louis XVI）的弑君行为，是能够想象到的最恶劣的犯罪。他是对法律这个理念本身的颠覆。

---

〔1〕当然，消极抵制（passive resistance）或不服从（disobedience）政府的可能性是存在的。尽管康德明确否定了积极反叛，并认为我们不应该带着行动的观点来考虑最高权力的起源问题，但在其论文《单纯理性限度内的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）中，他却暗示了通过不执行政府的命令而引起的消极抵制或消极不服从可以是正当的。他在那里辩称，“我们应当遵从上帝而不是人们”（《使徒行传》（*Acts*）第29诗节）这一诗句意味着当人们命令我们做那些本身为邪恶的事情（evil-in-itself）——那些直接与道德法则相违的事情——时，我们不应该服从（AA VI，第99页）。但也不可忘记，从这段的上下文来看，以及从这同一篇论文的一个相似的部分（AA VI，第154页）来看，都不能否认康德对于反叛权利的敌意，这是一定排除了公民不服从（civil disobedience）的。

32 不过，康德要求君主增进自由（liberty）的精神。只有当自由精神盛行时，管理者的强制性目的才可能不被挫败。管理者其实意识到了（人民）对自由的渴望，因为没有一个管理者敢于做出如下宣称，即他不认同人民具有的任何权利，或他们将其幸福专属于政府，或任何臣民声称其有权反对他都是必须受罚的冒犯行为。管理者不敢说这些，是因为这种宣言将会使公民群起而攻之。不过即使公民们断定他们的幸福不能被剥夺，他们也没有反叛的权利。但服从并不意味着沉默。必须而且确实也保留给人民的是进行公共批评的权利，这不仅包括新闻自由，也包括公开批评当局的权利。康德效仿伏尔泰（Voltaire），认为“笔头的自由（Freedom of the pen）是人民权利的唯一保障”。[1]这就等于要求一个开放社会，这个社会试图通过自由的理性讨论过程来经营政府与制定法律。

因此，公开批评的权利应当被共和制宪法所保障。这一权利受到的唯一限制，就是在其得以行使的那个国家对“现行宪法的尊重与忠诚”[2]。

为了限定公共批评的权利，可以为它附加一个条件，即只有当对共和制宪法的尊重没有受到侵犯时才能诉诸公共批评，这样也就含蓄地确立了有限宽容的原则（the principle of the limits of tolerance）。这等于是说，只要一些人的观点包含着对其他人观点的宽容，那么所有的观点都应当被宽容。或者换句话说，只要这些观点不支持颠覆根据权利原则制定的宪法，那么它们就应当被宽容。因为如果任何人公开地支持那些蓄意颠覆共和制宪法的观点，那就相当于要求亵渎权利原则，从而侵犯其他人的自由。因此，在这个意义上制定限

〔1〕AA VIII，第304页，参看本书下文第85页。
〔2〕同上。

制“笔头自由”的法律是正当的，但也只是在这个意义上正当。这样的一部法律可以说是普遍适用的。另一方面，如果有人支持侵犯共和制宪法和权利原则乃至其他人的自由的行为，那么这种观点或行为并不具有普遍法则的形式。因为一旦这样的侵犯（观点或行为）流行起来，随之而来的就是混乱以及对所有法律的侵蚀。如果一部法律允许侵犯宪法从而侵犯法律体系本身，那就相当于这部法律在反对自已，而这是荒谬的。不过，同样清楚的是，这种（对侵犯共和制宪法的行为的——译者注）约束是唯一可能的约束。以任何别的方式约束公共批评将导致对权利原则进而对自由的侵害。严格来说，这种公共批评的限度一定不能够被理解为政府有权压制公共批评，而只是对不尊重宪法的公共批评（即那些相当于支持或者包含侵犯共和制宪法的批评）而言。康德没有设定确切的界限，以明确在它之外公开批评宪法不正当。术语“尊重”（respect）不应当被用来说明，以一种哲学化的方式讨论权利原则或权利原则在实践中的应用是不正当的。但它确实暗示了，对共和制宪法的无端或强行的攻击，或者任何试图建一条规则禁止公开批评，两者在原则上都是可以立法予以禁止的。因为这样的攻击没有表示尊重，而对宪法的哲学探讨原则上是暗含尊重的。 33

不幸的是，康德没有详细说明这个观点。他更加关心他那个时代的问题，即在家长式的统治者面前确立公共批评的权利，而不太关心现代自由民主制的问题，即需要限制这一权利并确定宽容的限度，以防止公共自由为一些宽容观点包含的过度慷慨所毁灭，因为这些宽容观点敌视自由的公共批评以及自由本身。因而，公共批评的限度是必须建立的“防御工事”，以便从所有的方面防止那些想要毁灭它的人，不

过这也是需要守护的唯一“边疆”。

六

尽管如此，如果一个国家的人们被其他国家的行为所威胁，那么权利（原则）就不可能在这个国家占优（prevail）。当且仅当法治在所有国家内部和在国际关系中占优时，法律才能够盛行。只有在那时，一切个体才会自由，权利才能处处占优。权利应当占优这一法则的普遍性，其必要条件是，权利（原则）应当适用于所有人并且为对抗一切暴力提供法律上的保障。只有废弃作为政治手段的战争，最终建立起和平并按照权利原则来捍卫它时，这才是可能的。这是政治的最终问题。对国际政治的这种观点在康德以前就存在，但要说及论证的严格性以及对哲学辩护持续不断的探索，康德则是没有先驱的。

34 在康德看来，战争以及备战都能够危及权利。正如他写在论文《人类历史的起源猜想》（*Conjectures on the Beginning of Human History*）里的话：“我们不得不承认，折磨文明国家的罪魁祸首就是战争的后果——与其说是发生在过去和当前的那么多的战争，不如说是为了将来的战争而进行不停的、不断增加的准备工作。”[1] 不论是共和制国家（不管它的法律制度是多么合乎正义），还是它的国民都是不安全的，除非避免了与其他国家的冲突。要想做到这一点，唯一的方式就是根据权利原则建立起独立国家之间的和平关系。正如他在其论文《论永久和平》带有反讽意味的序言中所指出的，

〔1〕 AA VII，第 121 页；本书下文第 231 ~232 页。

这种观点的极端替代物就是墓场，就是所有人的死亡，这种可能性在我们这个核武器的时代已经变得如此地真切。

致力于建造一个世界公民的社会是我们的义务。一个世界国家（A world state）会是一个理想的解决方案，但是各国不大可能同意完全地交出它们的主权，世上的土地也没有紧密到足以允许被一个超级权威所控制。（可以说自1795年以来，现代技术的发展使得世界变小了，但由于各民族之间的多样性，对全球被一个世界政府有效控制来说，仍然存在着几乎是不可逾越的障碍。）因此，这个正面的解决方案不太现实，不过反面的解决方案一定行得通。由于战争的成本变得越来越高昂，而各国人民（而非主权者）不得不承担其重负，所以他们就不再想进行战争了。困境（Necessity，必然性）必然引致权利状态，因为强权间的平衡是很不稳定的。诚然，康德激烈地攻击了强权间的平衡这一概念，因为它不能够引致永久的和平。这种状态（指永久的和平）只能够逐渐地到来。它需要一个共和制国家作为核心。除非所有国家都同意这一点——这是非常不可能的——否则就不能拥有一个共和制的世界。康德承认，与所有个人联合起来组建国家类似，也必须强迫所有国家联合起来进入一个法治的世界国家。他又指出，没有国家会放弃它们的主权。按照他的观点，它们看起来从本性上就不能够这样做。[1]这个观点有点令人诧异，因为他区别于费希特和浪漫派的就是，国家并不建立在不可改变的、传统的、自然的或者语言的基础之上。既然国家仍然存在，那么一个世界国家就只能成为国际公法之类的东西，它其实仍然可能导致个别压迫性专制政体的存在。

---

〔1〕 参看上书第357页，AA XXIII，第169页。

可以建成的是一个反对战争的万国联盟（a federation of states）。这里权利的先验原则再一次发挥了作用。战争不是解决各民族冲突的恰当方式，也不是令人精神奋发的或高贵的。康德的权利原则要求所有民族之间就那些能够解决它们之间冲突的法律达成一致，他们要准备好服从于法律的裁决。在一个共和制国家盛行的尊重法律的精神，使其国民和政府都义不容辞地致力于构造一个处理国际事务的法律体系。

因而康德非常清楚权力在政治领域中的作用。他当然没有幼稚到相信，为了达到永久的和平，只要声明支持这样的规则就够了。但在康德看来，权利的意义是无处不在的，即使在霸权（mighty）侵犯法律的时候，其也倾向于诉诸权利的名义。这是马基雅维利（Machiavelli）——虽然是从完全不同的立场——早就洞察到的现象。因此，康德认为使人们意识到权利原则并接受正义的统治的，是一项律令。

康德明确拒斥了国际政治中的权宜便利（expediency）规则。即便是拥护权宜便利原则的人，也是有原则的——从可能正当的观点中推演出来的原则。康德精明地分析了这些原则。他确实了解惯常的政治实践，并且敏锐地觉察到为了蒙骗政敌而推出的那些观点。

康德认为有必要证明，永久和平不可能根据如下这些权宜便利学说建立起来，它们是："做了再说"（*Fac et excusa*）；"如果干了，就否认"（*si fecisti*，*nega*）与"分而治之"（*Divide et impera*）。[1] 这些并不是客观的先验权利原则，人们不可能对此达成一致或据此来行动。它们考虑的是一个人的行动后果而非行动的准则，因此是他律的（heteronomous），即

〔1〕 参看本书下文第120页。

不确定的、不严密的。人们使用理性不可能同意这些学说。它们不允许对政治进行哲学研究，也不能为导向适当的政治行动提供支持性的论点。

七

正如康德没有单独撰写一部关于政治哲学的杰作，他也没有为历史哲学撰写一部独立的综合性著作。（为了弄清他的历史哲学，）我们不得不求助于《何谓启蒙?》、《以世界公民为目的的普遍历史观念》(1784 年) 及《学科之争》(1789 年) 这些著作。那么他对于历史有什么看法呢?

首先，康德问道：我们能够能否像表述自然规律一样表述历史规律，以便我们以认识自然的方式认识历史呢？在他看来，发现这些规律是很困难的，但是或许可以借助生物学——康德再次提出了一种在 18 世纪的德国广为讨论的观点，这一讨论由诸如门德尔松（Mendelsohn）、哈曼（Hamann）、赫尔德（Herder）等人发起——来类推，即做一个恰当的类比。类似于生物学在个体身上观察到的那样，很有可能历史的一般趋向表明了人类的进展。如果有进步的话，这当然不是由于人类的智慧，因为即使哲学家——康德自嘲式地评价道——也没有明智到可以规划他们的生活。 36

无论如何，康德还是设置了很高的标准。正如开普勒（Kepler）曾发现行星的自然规律一样，他打算探索历史的自然规律。当康德谈到自然在历史上的规划时，他并不是说存在一个事实上的立法者或者精神称之为自然，它有意识地制定了一部规划，以便在历史中执行；他不过是说，如果我们想要像我们必须要（在他看来）的那样认识历史，我们就必

须诉诸一个理念，这个理念描述了诸如自然对历史拥有一个目的这样的东西。这个理念不能够被科学研究证明或反驳，但是没有它，我们将对历史一无所知。这个理念也不必和一条科学规律享有同等的地位。康德采用了一种被认为是主观性的观点，从这个观点出发，观察历史事实不仅是“可能的，而且是有益的；不仅是有益的，而且是必要的”[1]。既然他主要的关切在于人类的自由，那么人类自由的发展就为他提供了必要的线索。据此他假定，一部自然的规划一定打算将人类的教育达到一种自由状态。或者换句话说，既然自然赋予了人类理性，既然自然的目的是实现人的本质，那么自然创造人类一定是为了使他变得理性。康德认为人的本质必定被实现的想法，后来被发挥在《判断力批判》中，在那本书里，康德坚信自然的目的论（teleology）是内在的而非外在的。理性还有一个特点：它不能在一个个体的一生中完全地实现，而只能在整个种类中实现。这一观点是康德历史哲学的一个关键点。他将很多时间与精力奉献给了人类学研究，后者使其更加确信人类统一性（unity of mankind）的概念。[2]文化并不是个人努力的成果，而是人类作为一个整体创造出来的。人类作为一个理性的存在，需要生活在历史进程之中。历史就是一个朝向合理性（rationality）的过程，但这不是说这个过程总是持续不断地向理性前进的。在《学科之争》里，康德断然拒绝了进步的问题能够诉诸经验来解决这一意见。他设想了（进步问题的）多种可能，但没有一种

37

〔1〕 R. G. 科林伍德（R. G. Collingwood）：《历史的理念》（*The Idea of History*），牛津，1946年，第95页。

〔2〕 参看乌拉克斯（Vlachos）：《康德的政治思想》（*La pensée politique de Kant*），第19～26页。

能够提供答案。第一种可能是，一切都正在变得越来越坏，他称之为“恐怖主义”（terrorism）。这种假说站不住脚，因为经过一段时期，事情将会变得如此之坏以至于一切都会崩溃。第二种可能性是一切都正在变得越来越好，他称之为“千年至福说”（chiliasm）[1]。但这也是错的，因为在每个个体身上存在的恶（evil）不会减少，存在的善（good）不会增加。为了增加善，人就必须占有比他所有的善更多的善，这是站不住脚的。第三种可能他称之为“阿布德里主义”（abderitism）[2]，这种假说认为一切既没有变得更好也没有变得更坏，而是停滞着，善与恶看来是互相抵消了。但这是一种荒唐可笑的处境，必须要认识到其与人类的处境并不相称。

为此，我们必须寻找一个经验之外的原则。我们在人的道德特质（moral character）中可以发现它。从外部看，这种道德特质在合法的制度安排中——即通过制定一部共和制宪法——变成了现实。法国大革命在他看来就代表着这种事件，因为准确地说，它的目标就是建立共和国。促进合理性的扩展是一种道德义务，因为只有凭借这种方式，我们的道德本性（moral nature）才能够完全地实现。接着制定一部共和宪法是我们的义务，但是维护现行的法律体系，而不管其特质为何，也是我们的义务。诚然，我们能够而且应该通过批评来改进现行的法律体系，以便它能够接近按照权利原则应当

〔1〕 源于一种信仰：到上帝审判日，千年至福国（millennium）就会在地上建立起来。

〔2〕 阿布德拉（Abdera）是古希腊的一个城市，据说它的居民十分愚蠢。这个名字在18世纪流行起来是因为克里斯蒂安·马丁·维兰德（Christian Martin Wieland）的小说《阿布德里顿的故事》(*Geschichte der Abderiten*)（1774～1781），这本书嘲讽了人类的愚蠢。

占优的法律体系。这些目标并非荒诞不经，因为历史的运行所指向的目标就是制定一部共和制的公民宪法。既然它是一个理想，那就不可能完全实现，但还是可以接近的。如果是否制定一部共和制宪法仅仅依靠人的道德决定，其前景确实有些无望，因为我们不能够对人们期望太高。不过自然是站在我们这边的。只有当完全明白了人们之间的冲突时，我们才能够理解历史。人不仅是社会性的（social），也是反社会的（anti-social）。非社会的社会性（The unsocial sociability），这一盛行于社会中的彼此对立，正是自然借以促进人类内在能力发展的手段，但这仅仅限于对立最终将引致一个法治秩序的情形："人们希望和谐，但是更加明白什么对人类有益的自然则希望对立"。[1]

38

此外，康德当然没有忽视权势和冲突在生活中所发挥的作用。像霍布斯一样，他在所有人反对所有人的战争中看到了人与人之间的对立，这种对立正是人们建立公民社会的主要原因。从逻辑上讲，这个观点坚持了他的假设：如果历史是人在其中变得更加理性的过程，那么人就不可能一开始就是理性的。它（指人的初始状态）一定是与理性截然不同的东西，像是人们相互之间的反理性（anti-rational）对立。

康德的历史哲学对他的政治理论相当重要。反叛之所以被谴责，不只是因为它违背了法的原则，而且因为考虑到历史发展的话，它也是没有必要进行的。朝向合理性的进步，即制定一部共和制宪法，不会永远受阻。反叛当局不会加速这个过程。它甚至会拖它的后腿，因为反叛创设了一个极坏的榜样。如果一个统治者赋予人们自由，刚开始通常会有一

〔1〕 AA VIII，第21页；参看本书下文第45页。

些困难，甚至是危险，但“人们必须是自由的，以便有能力在自由中明智地使用它们的权力”。[1]理性迟早会确立自身，权利原则必将受到尊重。

八

以上所述就是康德政治理论的目标与原则。这是一幅令人印象深刻的世界图景：世界完全被权利原则所统治。将其视为不现实的，从而怀疑甚至停止这一尝试，是一件容易的事。康德预见到了这种反对意见，他没有将其原则建立在“人是高尚”的这一观点之上，而是明确地将其建立在继承自基督教教条的无可置疑的信念——人有原罪，人性中的恶与生俱来——之上。康德的政治原则既不是根据传统确定的，也不是根源主权权力确定的。它们既不是在经验中，也不是在自然中发现的。像霍布斯一样，他信赖理性评判政治的能力。但与霍布斯的原则不同，它们不是那些起源于那些对生活之超然观察的定义所产生的逻辑推论。它们独立于经验。39 康德的原则不是一个详尽的政治体系的一部分，却是一些有助于指导我们行动的基本原则。如果我们想要维护自己乃至他人的自由，它们能够帮助我们在政治中为自己定位。它们与绝对律令类似，要求普遍适用。不过，康德无意于详尽地设计政治课题，因为他所谓的政治自由不是积极的，而是消极的。它涉及那些个体必须接受的约束，以避免与别人之间的冲突乃至享受道德行动的自由。

对康德而言，在理论上正确的东西也适用于实践。谈到

---

〔1〕《单纯理性限度内的宗教》，AA VI，第188页。

实践，他指的是一种宽泛意义上的实际生活中的活动。[1]他的政治理论有能力解释政治生活，而建立在他律要素之上的理论，即试图通过诉诸权势来解释政治生活的理论，是做不到这一点的，因为政治生活只是在表面上与政治权力相关而已。权力不能被忽视，但是政治的真正问题是保障权利，即维护法律和正义。如果我们将人的尊严——他作为理性存在的自由——作为我们政治实践研究的起点，那么只有一种建立在纯粹理性原则上的权利理论才能够解释政治生活。其他的政治理论则是错误的，因而不仅它们对政治实践的认识，也包括它们对政治的影响，都是误入歧途的。

尽管权利理论凭它自身还远远不够，但它确实为政治实践提供了指导性的观点。在处理政治事务时，深谋远虑和政治技巧也是必要的。康德不是一位眼光狭隘的空想家，也不是一位不切实际的乌托邦梦想家。作为一位科学家，他早就明白要尊重事实。他自己的哲学论证以及他对当时政府的态度，表明了他敏锐地意识到了现实环境的需要，他不想诉诸撒谎或者公然折中自己的原则。[2]他试图遵循在《论永久和平》中承认的格言："你们要像蛇一样狡黠，像鸽子一样无害。"[3]

在西方政治思想史中，康德应当被给予极高的地位，而人们在很长一段时间里都不愿意给他这一地位。他应当被排

〔1〕 迪特尔·海因里希（Dieter Heinrich）：《康德、根茨与勒贝格论理论与实践的关系》（*Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*）导言，第14页。

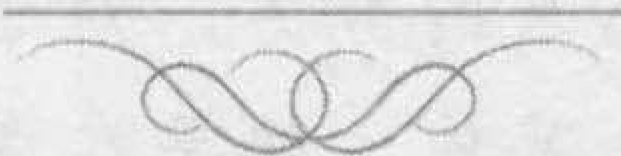
〔2〕 汉斯·萨内尔（Hans Saner）：《从战争到和平的康德进路Ⅰ：对立与统一，康德政治思想的进路》（*Kants Weg vom Krieg zum Frieden I: Widerstreit und Einheit, Wege zu Kants politischem Denken*），慕尼黑，1967年。

〔3〕 AA VIII，第370页；参看本书下文第116页（《马太福音》第16节）。

在所有时代最重要的政治思想家之列，与柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle）、霍布斯同行。他思维的敏锐无人能及。他构造理性的政治原则——那些所有人能够、甚至是应当自愿同意的原则——的尝试，与霍布斯将政治思想从传统和迷信的困境中解放出来的努力，对于现代政治思想同样地重要。阅读康德的政治著作，就是在向对政治进行哲学反思的最高峰攀登。对于所有尊重在公共生活中运用理性的人来说，康德的政治思想应该能引起他们的兴趣。 40

xv

缩略语表



AA	伊曼努尔·康德:《全集》(*Gesammelte Schriften*),通常称为学院版[Akademieausgabe,因其首次为普鲁士科学院(the Prussian Academy of Sciences)所出版],柏林,1900年后陆续出版。
AIKK	格哈德·方克(Gerhard Funke)编:《1974年4月6~10日美因茨第四届国际康德会议档案》(*Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses in Meinz 6. -10. April 1974*),柏林与纽约,1974年。
APP	国际政治哲学院(Institut International de Philosophie Politique):"康德的哲学"(La Philosophie de Kant),载《政治哲学年鉴》(*Annales de Philosophie Politique*)第四卷,巴黎,1962年。
CLR	《哥伦比亚法律评论》(*Columbia Law Review*)
EGerr.	爱德华·格里斯海姆(Edward Gerresheim)编:《伊曼努尔·康德:1724~1974》(*Immanuel Kant 1724/1974*);《作为政治思想家的康德》(*Kant as a Political Thinker*),波恩-巴特·哥德斯堡(Bonn-Bad Godesberg),1974年。
JHI	《观念史期刊》(*Journal of the History of Ideas*)

KS	《康德研究》（*Kant-Studien*）
KSE	《康德研究·补遗卷》（*Kant-Studien.* Ergänzungshefte）
RdA	莱因哈特·布兰特（Reinhard Brandt）编：《启蒙的法哲学》（*Rechtsphilosophie der Aufklärung*），［沃尔芬比特研讨会论文集（Sysmposium Wolfenbüttel），1981 年］，柏林与纽约，1982 年。
SW	约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）著，本哈特·苏凡（Bernhardt Suphan）编：《著作集》（*Sämmtliche Werke*），柏林，1877～1913 年。
PTh	《政治理论》（*Political Theory*）
ZwBat.	兹维·巴查（Zwi Batscha）编：《康德法哲学材料汇编》（*Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*），苏尔坎普学术袖珍书系列（Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft）第 171 部，法兰克福/美因，1976 年。


目 录
CONTENTS

以世界公民为目的的普遍历史观念[1][2][3]

无论人们以形而上学的语言表述出什么样的意志自由概念，意志在现象世界（the world of phenomena）中的表现形式（manifestation），即人类的行动，也与其他所有的自然事件一样是由自然规律所决定的。历史正是对于这些现象的记述。不管这些现象的原因多么隐秘，历史都允许我们做出这样的期望，即如果从整体上（on a large scale）检视人类意志的自由实践，就能在这些自由的意志行动中发现一种有规律的进程。用同样的方式，我们或许可以期望，我们印象里所认识到的那些混乱、偶然的个体行动，在整个人类的历史中却呈现出一种稳步向前而又稍显缓慢的人的原初能力的发展过程。既然人的自由意志对婚姻、生育乃至死亡有着很大的

[1] 剑桥原著的英文题目为 *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*，中文题目据此译出，德文原题见注释1。——译者注

[2] 这是刊登在今年（1784年）《哥达学报》（*Gothaische Gelehrte Zeitungen*）第12期其他简讯中的一段话，我确信它基于我与一位学者（已故）的谈话。没有这番谈话，所指的这个段落就难以理解了。特此说明。

[3]《世界公民观点之下的普遍历史观念》（*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgerlicher Absicht*），AAⅧ，第15～31页，首次发表于《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*），Ⅳ，1784年11月11日，第385～411页。据康德所说，这最初参考了《哥达学报》（*Gothaische Gelehrte Zeitungen*）第12期的一个段落，1784年2月11日，第95页。

影响，那么这些事情看起来就不服从于任何可以事先计算出其数目的规则[1]。然而，在那些较大的国家，这些事情的年度统计资料却证实，它们正如天气的变化——这些变化本身是如此反复无常，以致不能够事先确定它们每个什么时候发生，但作为一个整体，它们却能够将植物的生长、河水的流动以及其他的自然官能维持在一个统一的、持续不断的过程中——一样，服从于不变的自然规律。单个人甚至是单个的民族很少能够想到，当他们以自己的方式——而且常常是以与别人相反的方式——追求各自的目标时，他们正不知不觉地被引导着在自然所计划好的道路上前进。他们在无意识地推进一个目标的实现，但即使知道这个目标是什么，他们也不会感兴趣。

既然人们既不是像动物那样单纯凭本能追求自己的目标，也不是像理性的世界公民（rational cosmopolitans）一样按照一个整体性的、事先安排好的规划行事，那么看起来人类的历史可能是不受规律统治的（比如说吧，就像蜜蜂和海狸之间毫无关系一样）。当我们观察这个巨大的世界戏剧（world-drama）中的行为时，我们经常情不自禁地产生某种厌恶的感觉。因为我们发现，除了那些个体行动中偶尔呈现的智慧之外，所有事物作为一个整体是由愚蠢和幼稚的虚荣心——经常是幼稚的恶意和破坏欲——组成的。结果是，我们不知道应当如何看待这个如此为它那设想的优越性而自豪的类（species）。既然哲学家不能够假设人类在其集体行为中遵循了某种理性的**自我目的**（rational purpose of its own）[2]，那么

42

---

〔1〕是指计算出一定时间内有多少例的婚姻、出生以及死亡。——译者注

〔2〕因为每个人都为了自己的目的做事，单个人或者人类都没有凭借理性为自己设定一个可以作为先验原则的目的。——译者注

对他而言，唯一的出路就是，尝试在这些无意义的人类事务背后发现一个自然目的（purpose in nature），并且确定如下事项是否是可能的，即按照自然的某种计划的措辞，来构想出一部不按照他们自己的计划行事的造物的历史。——现在让我们来看看，我们是否能成功地为这样的一部历史找到一个指导原则，然后留待自然本身产生出一位能够按照我们所提出的这个原则来撰写历史的人物。自然曾经产生了一位开普勒，他发现了一种出人意料的方法将行星的椭圆运动简化为一些精确的定律[1]，牛顿则从一条普遍的自然原因出发解释了这些定律[2]。

命题一

一个造物的所有自然能力注定有朝一日要完全地、合乎目的地发展出来。对所有动物的外部、内部或者分析性的考查都证实了这一点。在目的论的自然学说中，一个不打算使用的器官或者一个不能充分实现其目的的安排都是自相矛盾的。因为如果我们放弃这个基本原则，我们面对的将不再是一个由规律统治的自然，而是一个无目标的、随机的过程，以及取代了理性指导原则的偶然性（chance）的领域。

---

〔1〕 指开普勒发现了行星运动三大定律。——译者注

〔2〕 指万有引力定律。——译者注

命题二

人是世上唯一的理性造物。人所具有的那些指向理性之使用的自然能力，只能在人类那里而非个人那里获得充分的发展。一个造物所具有的理性是一种官能（faculty），它使得这个造物有能力将其在使用各种能力时所遵循的规则与意图扩展到远远超出其自然本能的程度，这一工程的范围是无限的。但理性本身不是凭本能发挥其作用，因为通过尝试、练习与教导，才能使它从认识的一个阶段前进到下一个阶段。43 因此，如果一个人想要学会怎样充分地利用他的自然能力，他就不得不活得很长久。或者，如果自然给每个人只配备了一段很短的生命（正如现实中的情形），那么就需要一个很长的、或许是数不清的世代序列，每一代将其启蒙的知识传授给下一代，直到自然植入我们人类的胚胎能够成长到与自然的原初意图相一致的程度。而这样的一个时刻，必须成为人类所渴望实现的抱负（至少是头脑里的一个想法），否则的话，他的大部分自然能力看起来必定是无目的的废品。在后一种情形中，一切实践原则将不得不被抛弃，而自然——当评判其他的处境时，我们必须把它的智慧看做是不证自明的公理——将会招致这样的怀疑，即它是不是惟独在人类的事情上沉溺于儿戏。[1]

---

〔1〕 在评判人类以外的事物时，我们认为自然凭其智慧对它们做了合乎目的的安排，因而如果自然赋予人类的能力都是无目的的废品，那看起来自然就惟独在人类的事情上开了个玩笑。康德其实是说，自然不可能惟独在人类的事情上开玩笑，因此自然在人身上的设计必定是有目的的。——译者注

命题三

自然希望：人类应当完全凭借自己的主动性，创造出一切超越其动物性存在的机械安排；除了不是依靠本能而是凭借自己的理性所获致的那些幸福与完善之外，人类不应当享受其他任何的幸福与完善。因为自然从来不做没必要的事情，也不使用过度的手段来达成自己的目标。自然给了人类理性以及基于理性的自由意志，这些禀赋本身就显示了自然的意图。因为这表明，自然没有打算让人类受本能的驱使，或者靠与生俱来的知识装备自己、教导自己。相反，自然想要让人类依靠自身创造一切。一切都不得不完完全全来自人自己的创造——发现适宜的饮食、服饰、对外的安全与防御手段（对此自然没有给他公牛的尖角、狮子的利爪或者狗那锋利的牙齿，而只给了他一双手）以及各种各样惬意的享受，甚至于他的知识与审慎乃至他意志的善良。自然在这里似乎以施行最严格的节约措施为乐，它如此精确地衡量基本的动物性补给，以至于它们仅仅足以应付最起码的生存需求而已。看起来自然有这样的意图，即一旦人能够努力地从极度的野蛮状态最终上升到最高度的成熟状态，达到思维方式的内在完善乃至（只要在尘世上有可能的话）幸福，那么人就应该能够将做这些事的功劳都归诸自己，并且只应当感谢自己。似乎自然更多地致力于达到人的理性的自尊（self-esteem），而不仅仅是他的安乐，因为在人类事务的现实过程中，还有一长串的艰难困苦在等待着他。然而，自然看起来并不关心怎么样确保人活得舒适，相反，它更关心人们应当怎样排除困难而努力前进，以便使人通过自己的行为配得上享受生活

44

与安乐。所有这些情形是令人惊诧的：首先，以前的世代似乎只是为了后来世代的利益才从事艰辛的工作，以便于为他们准备好一个更深层的阶段，从这个阶段出发，他们能够将自然所设计的那栋楼房的结构建造得更高；其次，事实上只有晚近的世代才会有住在这栋楼房中的好运气，他们的先辈（必须承认，没有任何有意识的打算）曾为了建成这栋楼房而努力工作，但他们不可能享受自己正为之而准备的那种幸福。但不管这有多么的令人困惑，如果我们完全承认，自然有意让一个动物种类拥有理性，并且使其作为这样一个理性存在的种类，即其中的个体是必死的，而整个种类是永生的，那么这看起来也是那么的必然，即自然打算让它的能力得到完全的发展。

命题四

自然用来使人与生俱来的能力得到发展的手段，就是人们在社会中的对立，这种对立能够达到的限度是，长期看来它将导致一个法律统治的社会秩序。关于对立，我在这里指的是人们的非社会的社会性（unsocial sociability），就是说，他们倾向于走到一起组建社会，但这又与一种持久的抵抗倾向结合在一起，使社会时刻存在着分裂的危险。这种秉性显然是根植于人性之中的。人有一种想要在社会中生活的意向，因为他感到在这样的状态中更像一个人，也就是说，他感到有能力发展自己的自然能力。但既然他在自身中发现了非社会的特性，想要按照自己的想法做事，那么他也有一种强烈的倾向，将自己隔离起来以便作为一个个体来生活（live as an individual）。因而，他也预料到了周遭人的对抗，正如他

认识到自己相应地也倾向于对抗其他人一样。正是这种抵抗力唤起了人的所有力量，并引导着他摆脱了偷懒的倾向。对荣誉、权力和财富的欲望驱使着他在他的同伴中谋求一席之地。他不能忍受（bear）这些同伴，但也不能忍受离开（bear to leave）他们。这就从野蛮状态向文化迈出了第一步，而文化正是包含在人的社会价值之中的。现在，人的所有才能都逐渐获得了发展，他的品位变得文雅了，然后通过一个持续不断的启蒙过程，就开始向建立一种思维方式迈进了。随着时间的推移，这种思维方式就能够将一种进行道德鉴别的纯朴的自然能力转化为一些特定的实践原则，从而使一个被病态地（pathologically）强制而成的社会联合转变为一个道德的（moral）整体。如果没有这些非社会性（就其本身而言，远远够不上令人赞赏），使得每个人提出追逐私利的借口时总是要遭到抵制，那么人将会生活在自我满足、彼此友爱的阿卡迪亚式的（Acadian）田园牧歌中[1]。但是人类的所有才能将永远被潜藏于沉睡的状态，人们虽然会像他们豢养的绵羊一样性情温和，却难以使自己的存在比自己的牲畜更有价值。他们为之而创造的目的——理性本性的实现——将会是未被填满的空白。为此，应当感谢自然培育了群居生活中的不和谐、嫉妒攀比的虚荣心以及对财富甚至权力的贪欲。没有这些欲望，人类所有优秀的自然才能就永远不可能被唤起并发展起来。人想要和谐，但自然更了解什么对人类好，它想要不和谐。人希望生活得舒服惬意，但自然却打算让他放弃安逸与怠惰的自我满足情绪，转而投身于劳作与艰辛，以便他能够凭借自己的精明找到相应的方法以把自己从中解脱

45

[1] 阿卡迪亚为古希腊的一个地名，此地的人民生活淳朴。——译者注

出来。自然的冲动使这成为可能，即非社会性与持续的对抗性在造成了如此之多恶果的同时，也激励着人以新的方式发挥其能力，乃至使其自然的能力得到进一步的发展。这样看来，它们似乎出自一位睿智造物者的设计，而非像表面看来的那样，出自干涉造物者壮丽工作以及因为嫉妒而糟蹋它的恶灵之手。

命题五

自然迫使人类寻求方案，以便解决对他们来说最为重大的难题，这一方案就是进入一个普遍地处理正义问题的公民社会。

对人类而言，自然的最高意图——即所有自然能力的发展——只能在社会中实现，而且自然也打算让人通过自己的努力完成指派给他的所有目的。这一意图只能在这样的社会中实现：它不仅有着最大限度的自由——因而在其成员之间存在着持续的对立，而且也有着对于这种自由的限度最为精确的规定和保证，以便这一自由能够与其他人的自由共存。因此，自然为人类设立的最高任务必定是，建设一个社会，在其中外部法律下的自由（freedom under external laws）与不可抵抗的强力尽可能地结合在一起，换句话说，就是制定一部完全正义的公民宪法（just civil constitution）。因为只有以这一方案来完成这个任务，自然才能够借助我们人类完成它的其他意图。人类贪恋不受限制的自由，只是在严峻的困难情势的强迫下才进入这种受约束状态的。这也是所有形式的困难中最紧迫的那一种，因为这是他们不得不强加给自己的——人们的癖性使得彼此不可能在一个野蛮的状态中长期

46

共存。不过一旦被关在像公民的联合这样的范围之内，同样的癖性反而产生了最好的结果。这就如同森林里的树，它们互相抢夺空气和阳光，强迫彼此为了寻找这些东西而向上生长，以至长得又高又直；相反，那些处于彼此远离的自由状态之中、从而随意抽枝发芽的树，却长得矮小、弯曲与畸形。装扮人类的一切文化艺术和最为精巧的社会秩序，都是人类的非社会性造成的结果。非社会性根据其本性强迫性地约束自己，因而凭借强制的艺术，自然植入人类的胚胎就获得了完全的发展。

命题六

这个问题是最难解决的，同时也是人类最后才能解决的问题。仅仅这个任务的观念就揭示了如下的困难：如果一个人生活在人类的其他个体中间，那他就是一个需要主人的动物（an animal who needs a master），因为他在与别人相处之时，必定会滥用自由。即便他作为一个理性的造物，想要有一部法律强行规定所有人的自由的限度，他还是会被追逐私利的癖性所误导，以便一有可能就使自己免于法律的约束。因此，他需要一个主人（master）来打破他自己的意志，强迫他遵守一个普遍有效的意志，在这个意志之下，所有人都是自由的。但他应该去哪里寻找这样一位主人呢？除了人类自身之外别无他途。不过这个主人也必定是一个需要主人的动物，那么尽管只要他愿意他就可以尝试，但不论他在单个人身上，还是在为遴选的目的而聚在一起的许多人身上，他都难以为了公共正义的目的而找到一个本身就是正义的最高权威。因为如果没有一个凌驾于所有人之上强制他们按照法

律的要求行事，他们中的每个人都总是想滥用自由。然而最高权威必须本身（in itself）是正义的，但又必须是一个人（man）。因此，这是所有任务中最为困难的，并且对此也不可能有完美的解决方案。人就是由如同弯曲的树木那样的材料做成的，从中无法加工出笔直的东西。自然要求于我们的，仅仅是接近这个理念。[1]之所以这个任务必须是最后才能完成的，其更深层的原因是，为此人就需要正确地认识一部可能实现的宪法的性质，还要具有在世上的诸多事务中经受锻炼的丰富经验，尤其是要具有一种善良意志准备接受这些经验中的发现。但很难遇到这样的三个因素集合在一块的情况；即便是三者集合在一起的情况发生了，那也只会发生在很多尝试都失败之后的一个较晚的阶段。

47

命题七

制定一部完备的公民宪法的问题，取决于能否与其他国家之间建立起由法律来指导的外部关系。这后一个问题不解决，前一个问题就不可能解决。在单个人之间制定一部由法律来指导的公民宪法，即规划一个共同体（commonwealth），这样的工作有什么用呢？正是迫使人们这样做的那种非社会性，相应地也使得每一个共同体在其外部关系中（即作为一个国家与其他国家的关系中）处于不受约束的自由立场。因

〔1〕 因此，人类的角色在很大程度上是人为确定的。我们不知道其他行星上的居民们及其本性如何，但如果我们自己很好地完成了自然的使命，那么我们可以夸耀我们自己：在我们的宇宙邻居中，我们占据着一个不低的地位。或许在他们所处的地位，每个个体能够在他自己的一生中完全地实现自己的命数。我们的情形却不同，只有作为一个整体的人类才能有这样的期望。

此，每一个共同体都预料到其他共同体与其有着完全一样的恶，这种恶以前曾给单个的人施压，迫使他们进入到了一个法治的公民状态。因而，自然又一次利用了人们——甚至人类所构成的大型社会与国家——的非社会性，把它作为一种手段，使他们通过彼此之间不可避免的对立（antagonism）走向和平与安全。自然使用这些手段——战争，紧张而又不懈的战备以及最终（甚至在和平时期就有了）每个国家自身都能够感受到的苦痛——驱使着各个民族，使其在一开始进行一些有缺憾的尝试，但在经历了许多的破坏、动荡不安甚至其内部力量的耗竭之后，最后使他们采取那些理性早在还没有那么多悲惨经历时就已经告诉过他们的措施：抛弃没有法律的野蛮状态，进入一个所有民族结合而成的联盟。在这个联盟中，包括最小的国家在内的每一个国家，都能够只从这个大联盟（Foedus Amphictyonum）[1] 及其联合的权力乃至联合意志的合法决策中，获得其安全与权利。不管这个想法看起来多么的狂野和奇特——当圣皮埃尔神父（the Abbé St Pierre）[2] 和卢梭[3]提出这一想法的时候，它就被这样嘲弄了一番（大概是因为他们认为它很快就会实现吧）——但它却是人们摆脱他们彼此之间困境不可避免的出路。因为这个困境必然迫使各个国家与野蛮状态下的人——他同样不情愿

48

[1] “安菲克提昂联盟”原意为“周边的居民”，在古希腊早期，是指德尔斐的阿波罗神殿十二个部族的联盟，它保护神庙，管理祭祀，也介入政治活动。这一联盟到公元前6~7世纪时演变为以德撒里为首的希腊中部各城邦的政治联盟。后来这个词泛指国家之间的联盟。——译者注

[2] 圣皮埃尔神父即查尔斯·艾仁纽·卡斯特（Charles Irénée Castel），1658~1743，这里指的是他的著作《赋予欧洲永久和平的工程》（*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*），1712~1713年。

[3] 指的是卢梭的《永久和平的工程概要》(*Extrait du Projet de paix perpétuelle*)。

地决定放弃粗野的自由并在一个法治的宪法之下寻求和平与安全——做出同样的决定（不管这对他们来说有多么的困难）。因此，按照自然而非人类的意图，所有的战争都是为了筑就新的国家间关系的尝试，以便通过旧实体的破坏或至少是解体来创造新的实体。但不管就其自身，还是就彼此之间的关系而言，这些新实体接下来会没有能力存续下来，必将经受深入的、与此类似的革命。最终，部分地由于公民宪法最佳的内部安排，部分地凭借共同的外部协议和立法，一种类似于一个公民共同体的事态将会建立起来并自动地（automatically）维持自身的存续。

我们是否应该首先做出这样的期待——各个国家将会凭借伊壁鸠鲁式的有效因的汇合（an Epicurean concourse of efficient causes）[1]，经由随机的碰撞（就像微尘的碰撞那样）形成各种各样的形态，它们又再一次被碰撞，直到最后偶然地（by chance）达到一个形态，这个新的形态因其存在形式的缘故而能够存续下来（这是一种偶然的幸运，不大可能会发生）。或者作为第二种可能，我们是否可以这样假设——在这种情况下，自然按照一种有规律的过程引导着我们人类，强迫人使用他自己的技艺从动物性的较低层次逐渐上升到人性的最高层次，这样自然就借由一个表面看来无序的安排而实际上却完全有规律的过程发展了人的原初能力。或者我们应当接受第三种可能——从来都没有任何东西（或至少没有任何理性的东西）在任何情况下从作为一个整体的人们所有相互之间的作用与反作用中产生出来，所有事物都保持原样；我们不可能预知的是，是否不

[1] 这指的是伊壁鸠鲁（Epicurus）的观点：宇宙是由各原子的随机结合而形成的。

和谐对我们人类来说是如此的自然，以致并没有准备好通向魔鬼地狱之路从而使我们崩溃；自然不管我们的境况多么的文明，可能就是要通过野蛮的蹂躏再次毁灭这个文明状态以及到此为止所取得的一切文化上的进步（这是在盲目的偶然性统治之下不可抵抗的命运，它其实与没有法则的自由状态是同一个东西，除非我们假设后者被自然的智慧秘密地引导）。这三种可能归结于这一问题：自然的秩序在各个部分上是有目的的（purposive）而在整体上是无目的的（purposeless）这一假设是否合理。 49

尽管无目的的野蛮状态确实阻碍了人类所有自然能力的发展，然而，它最终还是通过它内在的恶，强迫他们离开这个状态进入到公民宪法的统治之下，这时他们所有的潜在能力都能得到发挥。这也同样适用于现存各国那粗野的自由，因为尽管在这里自然能力的完全发挥，同样也是被每个共同体花在用以对抗其他共同体的装备上的资源以及战争引起的劫掠（但最重要的是被不断扩军备战的困境与贫乏）所阻碍，但这些行为所引起的恶果还是发挥了有益的作用。因为它们强迫我们人类发现一部均势的法律，来规制那种盛行于各国之间、并由于它们的自由而产生的、本质上是健康的敌意。人们被迫通过引入一个联合的权力体系——因而就是一个关于普遍政治安全的世界公民体制——来巩固这部法律。为了避免人类的能量陷入停滞状态，这一事态并不是完全没有危险（danger）；但为了避免这些能量毁灭彼此，也不是说毫无相等（equality）原则统摄着它们之间的作用与反作用

(actions and counter-actions)[1]。在走向国家间联合的途中，人性不得不承受那潜藏于繁华伪装之下的、最困苦的灾难，直到迈出最后一步（即国家间的联合）。如果我们忽略掉我们人类不得不跨越的这最后一个阶段，那么卢梭对野蛮状态的偏爱看起来也不是那么有错了。[2]我们被艺术和科学所陶冶（cultivated）才达到了一个高度。在各种社交礼仪和举止规范上，我们甚至文明（civilised）到了有些过分的程度。但这离我们可以认为自己在道德上（morally）成熟的那一点还有很长的路。因为尽管道德性的理念确实体现在文化中，但这一理念的应用却仅仅达到了与之类似的程度，这正如对荣誉的热爱和外在的得体举止仅仅可以算作文明（civilization）而已。不过只要各国将它们的资源运用到满足它们既自负又暴力的扩张阴谋上，从而不停地阻碍它们的公民为陶冶其思维而进行的缓慢而又艰苦的努力，甚至剥夺他们做这些事情的所有支持，那么在这方面就不会取得什么进步。因为公民的教育是一个由细致的努力组成的、长期的、内心的过程，这需要每个共同体都发挥作用。但是所有善业（good enterprises）如果没有与道德上的善念结合起来，都只不过是假象，表面上看来光鲜亮丽，其实不过是不幸罢了。无可置疑的是，除非人类能够以我所说的那种方式使自己摆脱政治关系的混乱状态，否则他们将永远处在这种境况下。

50

---

〔1〕根据牛顿的力学定律，每一种作用都有一种反作用与之对应，作用力与反作用力相等。康德将处理国家间关系的法律类比为力学定律。他认为按照这部法律，国家之间的彼此行动，对自己和对方会产生同等的影响。——译者注

〔2〕意思是，如果人类不可能走向国家间的联合，那么与建立国家然后彼此征战的情况相比，个人之间的野蛮状态也不是那么差劲。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》至少部分地表现了对自然状态的偏爱。——译者注

命题八

大体上，可以将人类的历史看做自然实施其隐秘计划的过程，它要制定出一部内在地——为此目的也是外在地——完善的政治宪法，作为唯一可能的状态，使人类所有的自然能力在这种状态里完全地发挥出来。这个命题是从前一个命题推出来的。可以看到，哲学或许也有自己的千年至福(chiliastic)[1] 期望，不过它却属于这样的一种——如果有的话，也只是间接的——它可以凭借对其所依托的那一理念的知识而提早地到来，因此它绝不是虚幻的。真正的考验是，经验是否能发现些什么来说明这种有目的的自然进程。在我看来，它只能发现一点点（a little），因为事物的圆周要花费如此长的时间才能走完，以致人类迄今为止所经过的一小部分不允许我们自信地确定整个圆周的轮廓以及部分与整体的关系。迄今为止所有有用的天文学观察中确定我们的太阳及其一大批卫星在庞大的恒星系统中运行的路线，并不是一件很容易的事；尽管根据宇宙构成了一个系统这样的假设以及根据我们在观察中所了解到的一点知识，我们可以以充分的信心得出这样的运动是真实存在的。然而，即便那个影响人类的时代离我们最为遥远，只要能够有把握地预见到它的到来，那么我们的人性对它绝不会无动于衷。而且在目前的情况下，要想无动于衷也尤其地困难，因为看起来我们能够凭借自己的理性规划，来加快这个对我们的后代如此有利的时期的到来。为此缘故，即使是它临近我们的最为晦暗不明的

---

〔1〕 参看第 37 页注释。

征象，对我们来说也极度的重要。各国之间的互动关系已然是这么的复杂精细，以致它们中没有一个能够在不丧失对其他国家的权力和影响力的情况下，忽视其内部文化的发展。因此，自然目的的实现，即使不是事实上更加深入，至少也被各个国家之间的宏伟计划所保证。此外，对公民自由的侵犯不再那么容易到能够不损害其所有贸易和工业、尤其是商业利益的程度，因为这样做的国家在对外关系中的力量就会被削弱。不过，这种自由还是在逐渐增长的。如果公民被制止以任何他选择的方式追求他的个人福利，而他选择的方式又与其他人的自由是协调的，那么一般经营事业的活力从而国家的整体力量就会被抑制。为此缘故，对私人活动的限制日益放松，一般的宗教自由也被允许了。这样一来，尽管有时夹杂着愚行和怪念头，启蒙（enlightenment）逐渐地产生了。要是统治者们意识到什么对他们自己有利，那么启蒙就是人类从他们追逐私利的扩张计划中收获的巨大恩惠。但是，启蒙本身以及受过启蒙的人不可避免地对他所能完全理解的一切好的东西抱有某种同情式的兴趣，二者必定逐渐地上达诸侯王公，甚至影响到他们的施政原则。就以目前世界上的各位统治者为例，尽管他们没有分配财力用于公共教育团体或者实际上是对世界最有利的任何东西（因为在进行下一场战争之前，这一切都被排除在外了），但他们仍然会发现，不管他们的国民在这些事情上的私人努力有多么微弱和缓慢，不阻碍这些事业至少符合他们的利益。不过，最终不仅战争本身逐渐地成为了一项极度虚假的事业——战争双方都对胜败的结果极为不确定，而且也是一场非常可疑的冒险，因为它的后果被双方国家都感受到了：战争使其国债（一项现代发明）不断增加，而偿清债务又遥遥无期。此外，由于贸易

51

将彼此联系得如此紧密，任何一个国家的动乱都会波及我们大洲上的其他所有国家。觉察到这种关联效应的其他国家就被他们自己的不安处境所逼迫，尽管没有合法的权威，也自己出来做仲裁人，以便间接地为史无前例的未来大政治体铺路。尽管目前的这个政治体还只是一个最为粗糙的构想，但看起来似乎有一种感情开始注入到它所有的成员国中，其中每一个的利益都有赖于整体的保全。这鼓舞着人们的希望：伴随着多次革命及其改善的效应，一个普遍的世界公民实体（cosmopolitan existence）最终将会变成一个现实——即一个在其中人类的一切原初能力都能发挥出来的母体。

命题九

按照自然的规划——以建立一个完善的人类公民联合体为目标——来认识普遍的世界历史的哲学尝试，必须被当做是可能的、甚至也是能够推进自然本身目的的实现的。根据这样的理念——如果世上发生的事与理性的某些特定目的相一致，那么它们必然是怎样发展的——来撰写一部历史（history），确实是一个奇怪的、乍一看还很荒谬的命题。从这样的前提出发似乎写出来的只能是一本小说（novel）。不过，即使假设自然的运行甚至在人类自由的随意显现中既没有计划也没有目的，这一理念也是有用的。尽管我们太过于目光短浅而不能理解自然计划的隐秘机制，但这个理念仍然能够作为我们的向导，以便将毫无计划的人类行动的总和（aggregate）看做——至少从整体上看——是与一个体系（system）相一致的。因为如果我们从希腊（Greek）史——由于它，其他文明更为古老的历史以及与其同时代的那些历

52

史才得以保存下来或至少被确证[1][2][3][4]——开始，然后追索希腊人对吞并了他们的罗马（Rome）政治体之形成与变形的影响，往下到我们的时代看看接下来罗马对毁灭了它的蛮族（Barbarians）的影响，最后把其他民族的政治史作为插曲（episodically）加进来——有关他们的知识通过被启蒙的民族逐渐传到了我们这里——我们将会发现，在我们这个大洲（它将来很有可能为其他民族立法）的政治体制上存在着一个合乎规律的改进过程。进一步，我们必须始终将注意力集中在公民体制及其法律乃至国家之间的相互关系上，着重于这些因素凭借它们自身包含的善怎样提高和美化了各个民族（以及随之而来的各门艺术和科学）。与此相应，我们还应该观察，它们固有的缺点怎样导致了它们的失败，不过却是以这样的方式：启蒙的胚胎始终是存活下来了，随着每次革命而不断深入，并且为后续的、更高水平的改进铺好了路。

---

〔1〕 只有起源于希腊并一直传到现在的受教育的公众（educated public，指学术界）才能确证古代史。在这之外的都是未知领域（terra incognita）。生活在这个人群之外的其他民族的历史，只能从他们进入的那个时刻算起。当托勒密时代的犹太人通过圣经的希腊文翻译进入这个人群时就发生了这种情形。没有这个译本，他们与世隔绝的记载就很难为人们相信。从这个时刻算起，一旦被适当地证实，他们的记述还可以往后溯源。其他民族也是这样。《修昔底德》（Thucydides）的第1页，正如休谟所说，是一切真正历史的唯一开端。

〔2〕 terra incognita 相当于英文的 unknown territory。

〔3〕 希腊文圣经，又称七十人圣经（the Septuagint），其名源于传说。据传，应埃及国王托勒密二世菲拉戴尔夫斯（King Ptolemy II Philadelphus）之邀，70位（准确的说是72位）译者从耶路撒冷到亚历山大城将圣经由希伯来语翻译成了希腊文。

〔4〕 康德稍微错译了休谟的话"《修昔底德》的第一页是……是真正历史的开端"，《论古代民族的人口》（*On the Populousness of Ancient Nations*），1751年，出自大卫·休谟（David Hume）著、T. H. 格林（T. H. Green）与 T. H. 格罗斯（T. H. Grose）编：《道德、政治、文学论文集》（*Essays. Moral Political and Literary*），伦敦，1875年，I，第414页，第11篇论文。

我相信所有这些将给我们一个向导，凭借它，我们可以解释人类事务极为混乱的相互作用，预测将来的政治变革。然而，即使人类历史被当做无规则的自由的互不连贯的结果，人们也利用它做了这些事。但如果我们假设自然有一个规划，那么我们就有理由提出更大的期望。因为这样的一个计划开启了令人欣慰的前景，向远处的我们展示人类最终将如何努力地开辟出一条向上的路，直达这样的一个处境：在这里自然所植入的所有胚胎都能得到完全的发展，人的命运终究要实现。对自然——毋宁说天意（providence）——的这样一番论证（justification），对于我们采用某个特定的观点来认识世界而言，绝不是一个无关紧要的动机。因为如果人类的历史——作为包含了除此之外的所有事物的目的无上智慧之伟大显现的一部分——注定只是对其他一切事物的异议的话，那么在非理性的自然界面前对造物者的荣耀与智慧进行赞美与沉思，又有什么用呢？这样的情景将迫使我们满怀反感地转过身去，想要在它后面找出任何完善的理性目标的努力只能让我们失望，从而使我们不得不放低自己的期望，只能去某个别的世界寻找它了。[1]

53

认为我打算用这样的普遍历史观念——在某种程度上遵循着先验的（a priori）法则——来取代专门的历史研究——一种经验的（empirical）书写方式，这就完全误解了我的意图。我的观点只不过是一颗熟悉历史的哲学头脑从一个不同的角度尝试提出的概念而已。此外，另一个值得赞赏的细节是，每个时代都在书写它本身的历史这一观念，必定自然而

〔1〕 康德做了一个反问，意在指出，人类历史以及除此之外的所有事物都是按照自然的同一个目的来运行的，因而本文才能按照自然的目的论这样一种观点来论证世界公民的历史。——译者注

然地启发每个人从现在起就去关心这样的问题：几个世纪之后，我们的后代将会怎样处理我们所遗留给他们的历史重负呢？毫无疑问，他们将会尊重最古老时代的历史——其原本的文件早就荡然无存了，但只是从哪些令他们感兴趣的角度，也就是说，从各民族与各个政府在促进世界公民目的之实现方面，它们做了哪些积极或消极的事情的角度。我们应当把这个记在心上，并且应当观察统治者及其臣民的雄心壮志，以便向他们说明在最远的那些时代里，他们还能被满怀敬意地怀念的唯一方式。这构成了我们试图撰写这种哲学化之历史的另一个微小的（small）动机。

对“何谓启蒙”这个问题的回答[1]

54

启蒙就是人们从其自我施加的不成熟状态中走出来。不成熟状态（Immaturity）是指，没有别人的引导，就无法使用自己的知性。如果不成熟状态的原因不是缺乏知性，而是不经别人的引导就缺乏使用它的决心和勇气，那它就是自我施加的（self-incurred）。启蒙（运动）的格言因而就是：敢于认识！（*Sapere aude*！）[2] 勇敢地使用你自己的（own）知性吧！

之所以有如此多的人，即使当自然早已将其从别人的引

---

〔1〕 其德文题目为 Beantwortung der Frage：Was ist Aufklärung？AA VIII，第33～42页。最早发表在《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*），IV，1784年12月12日，第481～494页。在《柏林月刊》的原文中有一个注释提到了1783年12月5日出版的该月刊第516页由尊敬的左勒（Rev. Zöller）所写的论文“根据信仰来核准婚姻是否是可取的？”（Is it advisable to sanction marriage through religion?）相关的段落翻译如下：“何谓启蒙这个问题几乎与何谓真理这个问题一样重要，这是在一个人启蒙另一个人之前就应当回答的，然而我还没有在哪儿发现有人回答过它。”

〔2〕 直译就是“敢于变得明智”，出自贺拉斯（Horace），《诗》（*Epodes*）I，2，40。参看弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）著、伊丽莎白·M. 威尔金森（Elizabeth M. Willkinson）与 L. A. 威洛比（L. A. Willoughby）编译：《论人的美学教育》（*On the Aesthetic Education of Man*），牛津，1967年，第 LXXIV 页及以后各页。还可参看弗兰克·文图里（Franco Venturi）的“什么是启蒙？敢于认识！”，载《意大利历史杂志》（*Rivista Storica Italiana*），LXXI，1959年，第119页及以后各页。文图里追溯了数个世纪以来从贺拉斯那里引用这个说法的情况。也可参看本书第5页。

导中解放出来的时候（*naturaliter mariorennes*）[1]，仍然还乐意终生停留在不成熟状态，其原因就在于懒惰和怯懦。由于同样的缘故，别人想要成为他们的监护人也就总是很容易了。要想不成熟真是太舒服了！如果我有一本书能替我理解，有一位精神导师能替我拥有良心，有一位医生为我判断饮食，如此等等，我就用不着费一点儿劲了。只要我能付钱给别人，我就不用自己思考，别人很快会为我接管这恼人的工作的。那些善意地承担起监督工作的监护人，不久就务必要确保绝大部分的人类（包括所有妇女）将通向成熟的这一步看做是既困难又高度危险的。他们首先让驯养的牲畜变得愚蠢，小心翼翼地防止这些温驯的动物在没有他们所牵引的缰绳时竟敢走上一步，然后，他们向它们指出，不靠帮助就独立地走路是多么的危险。现在其实这个危险已经不是那么大了，因为它们摔了几跤之后自然就学会了走路。但诸如此类的例子已经令他们吓破了胆，通常使得他们不敢进行下一步的尝试。

因此，对每个单独的个人来说，想要从不成熟状态——它几乎已成为他们的第二天性——中摆脱出来是一件困难的事。他甚至变得喜欢上了它，以致真的没有能力在眼下使55用自己的知性，因为他从不被允许尝试。教条与公式这些本为了理性地使用（或滥用）其自然禀赋的机械工具，也成为了使其永远处于不成熟状态的镣铐。如果什么人把锁链扔掉了，他也不敢跃过哪怕是最窄的小水沟，因为他对这种自由运动还不习惯。因此，只有很少的人通过训练自己的思维，成功地将自己从不成熟状态中解放出来，并继

〔1〕“那些凭借自然而成熟的人”。

续大胆地往前走。

让整个的公众启蒙自己可能性还更大一点。如果把自由给予公众，这简直是不可避免的。因为总有一些独立思考的人，甚至在被任命为群氓监护人的那些人里面也有。一旦这些监护人扔掉了不成熟状态的枷锁，他们就会具有这样一种理性的尊重精神：要尊重人的价值，也要尊重所有人独立思考的义务。在这方面值得赞赏的是，如果以前被监护人置于枷锁之下的公众，适当地受到后者中不能够启蒙的一些人的刺激，接下来就会迫使监护人自己处于枷锁之下。因为宣扬偏见是极为有害的，它们最终只会报复到那些鼓励它们的人（或这样做的前辈）身上。因而，公众只能够慢慢地被启蒙。一场革命或许能够结束独裁专制以及为维护权力的贪欲而进行的镇压活动，但它绝不可能产生思维方式的真正变革。相反，新的偏见将会跟被取代的旧偏见一样，成为驾驭不思考的群氓的缰绳。

为了进行这种启蒙，需要的仅仅是自由（freedom）而已。这里的自由是所有形式的自由中最无害的那一种——在一切事情上公开使用（make public use of）理性的自由。但我却从各方面听到这样的叫喊：“不许争辩!”军官说：“不许争辩！继续训练!”收税官说：“不许争辩！赶快交钱!”神职人员说：“不许争辩！只管信仰!”［世上只有一位统治者这样说道：“争辩吧（Argue）！不管争辩多少或争辩什么，只要你愿意。但要服从（but obey）!”］[1] 这就意味着在所有方面对自由进行约束。但哪种约束阻碍了自由，而又是哪一种不仅没有阻碍它，反而实际上会促进它呢？我答道：

［1］这里暗示的是普鲁士国王弗里德里克二世大王（1740～1786年）。

一个人对其理性的公开使用必须是自由的，仅仅这样就能够引发人们之间的启蒙。私下里使用（the private use of）理性或许通常被限制在很狭窄的范围内，不过，这并非一定会阻碍启蒙的进步。但关于“公开地使用一个人的理性”，我指的是任何人作为一个学者（as a man of learning）向整个读书界（reading public）发表演讲的那样一种使用。当我用“私下里使用理性”这个术语的时候，我指的是一个人在某个特定的公职（civil）岗位上或他被赋予的职位上使用理性。

56

这样看来，在一些影响共同体利益的事项中，我们需要某种机制，以便共同体的一些成员消极地行事，从而为了实现公共的目标，政府能够并确实通过一个人为的公共协议利用他们（或至少是防止他们损害这一目的）。当然，在这种情况下是不容许争辩的，服从是必然的。但仅限于这样的范围：这个或那个个人既是这个机器的一个零件，同时也把自己看做一个完善的共同体或甚至世界主义团体的成员。因而，作为一个通过自己的著作向严格意义上的公众发表演说的学者，他确实可以争辩，而不至于损害他在某段时间内以一种消极的能力所从事的那些事务。所以，如果一个军官接到了上级的命令，却在上班的时候公开地对这个命令的适当性与有用性喋喋不休，那就非常有害了。他必须要服从。但当他作为一个学者对军务上的错误发表评论，并将其提交给公众来评断的时候，禁止这样的事情就不可能合情合理了。公民不能够拒缴强加给他的税款；对被命令缴纳的税款持胆大妄为的批评态度，可能引发全体人的不服从，这样做的人可以因为其暴行而受到惩罚。不过，这同样的一个公民，作为一个有教养的个人，他公开地表达自己认为这种财政政策不当

甚至是不公正的想法，那就不算是违背了公民的义务。同样，一个神职人员有义务按照他所服务的那个教会的学说来教导他的学生和会众，因为教会正是以此为条件才雇佣他的。但作为一个学者，他完全有自由并且也有义务，向公众告知他对这些学说深思熟虑过的、动机纯良的想法，并且可以提供建议，以便宗教和教会的事务能得到更好的安排。这里没什么东西能够使他的良心受到困扰的。因为他作为教会的一个活跃的仆人从而履行自己的义务时所教授的那些东西，就他自己的判断力来看，他并没有资格讲授，但雇佣他就是要求他以一种事先规定好的方式并以别人的名义来阐述这些的。他可以说：我们教会有这样或那样的教导，这些是它所使用的证据。接着他尽可能地摘录了一些对其会众来说比较实用、但就他自己的认知而言却不能完全同意——因为其实它们也不是不含丝毫真理的一些观点。在所有这些情形中，没有任何有悖于宗教本质的东西存在于这些学说之中。因为如果神职人员认为他能够从中找到这样的东西，他就没有能力凭自己的良心履行他的职责了，他将不得不辞职。因而，当某人被雇佣作教师，他在会众面前使用自己的理性的方式是纯粹私人的（private），因为不管会众的规模有多大，也只不过是个家庭聚会。由此观之，他不是也不可能是一位自由的牧师，因为他在依据外部强加于他的使命行事。相反，作为一个通过自己的撰述向实际的公众（往大了说，即世人）演讲的学者，这个公开使用（public use）其理性的神职人员享有使用自己的理性并且以自己的名义讲话的无限自由。因为让人民的监护人在精神事务上不成熟是一件等同于无稽之谈的荒谬之事。

57

然而，难道一个神职人员的社团，比如一个教会会议或

者一个圣徒长老会（荷兰人的叫法），不应当有资格通过宣誓使其自身遵守一套特定的、不可更改的学说，以便永远确保对其成员——乃至通过他们确保对人民的永恒的指导权吗？我要回答说，这是极为不可能的。这样的一份契约，即便被最高权力机关帝国议会所批准，被最为严肃的和平条约所保障，但却是出于永远防止人类启蒙的一切发展的想法才缔结的，因而是绝对无效的。一个时代不能凭誓言加入一个盟约使得下一个时代处于这样的位置，即扩展和修正它的知识——尤其是在这样重要的事务上——或者在启蒙上有任何的进步，都成为不可能的事。这是反人性的犯罪，因为人原本的使命就恰好在于这样的进步。这样，后来的世代就完全有权将这些条约视为未经授权的和有罪的而解除掉它们。为了检验是否任何特定的措施能够被一个民族所同意，我们只需问下是否能够将这样的法则加诸自身。这在某个较为短暂的特定时期，作为引入某种秩序的方法，是极为可能的——在有更好的解决方案之前也确实是这样。这也意味着每一个公民——尤其是神职人员——被赋予了一只自由之手：他作为一位学者可以在他的著作里对现行制度的缺陷公开发表评论。同时，新建立的秩序将继续存在，直到公众对这些事务之本性的认识有了进步，并能够通过公众的同意（即便不是全体一致的同意）形成一份提交给君主的提案来证明自身有效的那个地步为止。这既保护了那些根据其更富有洞见的想法来改变其宗教信条的会众，又不会妨碍那些想要让事情保持原样的人。但即使是在一生这样短的时间内，就一份无人可以公开质疑的永久性宗教宪法达成一致，也是绝对不允许的。因为这将相当于在人类向上的进步过程中抹去了一个阶段，因而使这段时间不但毫无成果，甚至还贻害后人。一个

58

人从其自身出发，可以在某一段有限的时期内，在那些他本应了解的事情上推迟对自己的启蒙。但是彻底地放弃这样的启蒙，无论对他自身而言，还是往远了说对后来的世代而言，都意味着对人类神圣权利的侵犯与践踏。一个民族不能够加诸自身的事情，就更不能由一位君主加之于它了，因为他的立法权威恰恰在于他将人民的集体意志统一于自身之上。只要他确信所有真正的或想象的改进都与公民秩序相协调，那他就应当任由其臣民为了自己的得救去做他们认为必要的任何事情，这不关他的事。但在尽己所能去规定和促进自己的得救上，阻止任何人以强力妨碍他人，那就是他的职分了。如果君主使其臣民试图澄清其宗教观点的著作隶属于政府的监管之下，那么他对这些事务的干预确实有损于自己的威严。这也适用于他依据自己的崇高想法这样做的情况——这样一来，他就使自己暴露于这样的指责之中：“恺撒并不高于文法学家”（*Caesar non est supra Grammaticos*）[1]——但如果他为了支持其境内的几个暴君的精神专制而与其他的臣民为敌，那么他就更加贬低了自己崇高的权威。

如果要问我们目前是否生活在一个已被启蒙了的（enlightened）时代，那么答案是：并不是，但我们确实生活在启蒙（运动）（enlightenment）的时代。根据目前的事态，我们仍然还有一段很长的路要走，才能使得人作为整体能处于这样的一个位置（或者能被置于这样一个状态中）：在没有外部引导的情况下，在宗教事务上自信地、妥当地运用自己的知性。不过我们确实已经得到了明显的征象：这条路正在被清扫以便他们能自由地向这个方向努力，妨碍普遍启蒙以

〔1〕 直译为：“恺撒并不在文法学家之上。”

及阻止人从其自我施加的不成熟状态中走出来的那些障碍物逐渐变少了。这样看来，我们的时代是启蒙（运动）的时代，是弗里德里克（Friedrick）的世纪。[1]

如果一位君主并不认为这样的说法——在宗教事务上不仅不对臣民规定任何事情，反而允许他们享有完全的自由是他的义务——是对他的贬低，并因而甚至拒绝接受宽容者（tolerant）这个自以为是的头衔，那么他本身就是已被启蒙的。他配得上被满腔感激的世人及其后裔赞美为这样的人：他是第一次将人类从不成熟状态中解放出来（就政府所及的范围而言），并让所有人在所有的良心事务上自由地使用自己的理性的人。在他的统治之下，教会的显贵们不顾他们的公职义务，能够以他们作为学者的能力将他们对信条的判断和意见——即便这些不时地偏离正统学说——自由、公开地提交给世人来评断。这对其他那些不受公职义务限定的人来说甚至也同样适用。这种自由精神也向国外传播开来，甚至传到了他不得不与外部的障碍——误解其自身功能的政府所强加的障碍——进行斗争的那些地方。因为这样的政府现在能够见到一个光辉的榜样，在它那里自由能够存在，却丝毫没有危及公众的和谐与共同体的统一。只要不是蓄意采取措施将人们困在野蛮状态之内，人们就会自愿地逐渐走出这个状态。

59

我已经将宗教事务（matters of religion）勾画为启蒙——即人从自我施加的不成熟状态中走出来的要点。这首先是因为，我们的统治者没有兴趣在艺术和科学领域充当臣民监护人的角色。其次是因为，在所有不成熟状态中，宗教

〔1〕 康德这里当然指的是弗里德里克国王。

上的那一种是最为致命的和最可耻的。但是，在艺术和科学方面支持自由的国家元首，他的看法甚至会进一步地扩展，因为他意识到，如果他允许臣民公开使用理性并在公众面前发表自己关于以更好的方式制定法律的想法，即便这必然会引发对现行法律的直率批评，这对他的立法权（legislation）也是没有危险的。在我们面前已经有了这样的一个光辉的榜样，还没有君主能够超越我们所尊崇的这一位。

但只有一位本身是被启蒙了且不怕幻影的，然而同时也拥有一只纪律严整的庞大军队以保障公共安全的统治者才敢于这样说：“争辩吧！不管争辩多少或争辩什么，只要你愿意。但要服从！”这在我们看来是人类事务（当我们在最宽泛的意义上考虑它的时候，正如我们一直观察到的，几乎一切都充满了矛盾）中一种奇特的、不可预料的样板。高度的公民自由似乎对一个民族的智识（intellectual）自由是有利的，但它也为后者设置了不可逾越的障碍。相反，较低水平的公民自由给了智识自由足够的空间，使其扩展到了它最完善的程度。因而，一旦自然对其已经挥霍了最多的关爱的那个胚胎——人进行自由思考（think freely）的倾向与天职——在其坚硬的外壳中成长起来，它就会反过来影响人民的精神状态，使其逐渐变得愈加有能力自由行动（act freely）。最终，它甚至影响到政府的原则，使其发现如果与其尊严相称的方式来对待人——人不仅仅是机器（more than a machine）[1] 而已——

60

〔1〕这里暗中表达了对朱利安·奥福利·拉·梅特里（Julien Offray de Lamettrie，1709～1751年）在《人是机器》（*L'Homme Machine*）一书中所表达的唯物主义观点的否定。

那么他们自己也会受益的。[1][2][3]

普鲁士科尼斯堡

1784 年 9 月 30 日

---

〔1〕 我今天（即 9 月 30 日）在比兴（Büsching）主编的 9 月 13 日那期《每周新闻》（*Wöchentliche Nachrichten*）上看到了一份关于本月《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）的一则通告，里面说到门德尔松（Mendelsohn）。

〔2〕 对我所回答的这同一个问题也做了回答。我还没看到这份期刊，否则我就不会写如上这篇文章了。我把它们仅仅当做一种手段，以便通过对比来发现两个人的想法偶然地相合到什么程度。

这里提到的比兴全名安东·弗里德里希·比兴（Anton Friedrich Büsching，1724～1793 年），哥廷根大学教授，那个时代的神学家与主要的地理学家，他是《关于新地图及地理、统计、历史书的每周新闻》(*Wöchentliche Nachrichten von neuen Landkarten*, *geographischen*, *statistischen und historischen Büchern*）的编者。康德指的通告出自该出版物，XII，1784 年，柏林，1785 年，第 291 页。——编者注

〔3〕 门德尔松全名摩西·门德尔松（Moses Mendelsohn，1729～1786 年），德国启蒙运动的重要哲学家。这里指的是门德尔松的论文《论这个问题："何谓启蒙?"》(Über die Frage: was heisst Aufklärung?)，《柏林月刊》，IV，1784 年 9 月 9 日，第 193～100 页。

论俗语“在理论上也许是正确的事，却在实践中行不通”[1]

61

如果一个集合中的规则——甚至是实践性的规则——被认为是具有相当一般性的原则，并且它们是从必定影响到其实践中之应用的大量情况中抽象出来的，那么这个集合就称之为理论（theory）。反过来，并不是所有的活动，而只有那

---

〔1〕 德文原题目为 Über den Gemeinspruch:“Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, AA VIII, 273～313. 首次发表于《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrifi*），XXII（September 1793），第 201～284 页。从康德对这篇论文［AA XXIII, 125 页及以后各页；也可参看鲁道夫·海克（Rudolf Reicke）:《康德遗稿辑佚》（*Lose Blätteraus Kants Nachlaβ*），科尼斯堡，1889 年，第 148～149、179 页］的注释中可以得知，他写此文是为了驳斥当时著名的数学家和作家亚布拉罕·哥特海尔夫·凯斯特纳（Abraham Gotthelf Kästner, 1719～1800 年）的《论作家引起反叛的不可能性》（*Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller Empörungen zu bewirken*, 即 *Thoughts on the Inability of Writers to Producerebellion*），哥廷根，1793 年，在其中，凯斯特纳讥讽了理论作家们明显无用的举动［参看迪特尔·海因里希（Dieter Heinrich）编：《康德、根茨与勒贝格论理论与实践的关系》（*Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*），法兰克福/美因，1967 年，第 12 页］。康德也想表明，理论的有效性并不依赖于它能引发革命，这就解决了他的学生著作中的那些矛盾。参看上文海因里希的书第 12 页，海因里希也参考了约翰·克里斯蒂安·戈特利布·绍曼（Johann Christian Gottlieb Schaumann, 1768～1821 年）的《论启蒙、自由与平等》（*Versuch über Aufklärung, Freiheit und Gleichheit*, 即 *Essay on Enlightenment, Freedom and Equality*……），哈勒（Halle），1793 年。

些遵循某些普遍设想的程序原则，从而作为特定目的之实现的活动，才称之为实践（practice）。

显然，不管理论有多么完善，在理论与实践之间还需要一个中间项充当两者间的桥梁和过渡。因为将包含一般规则的知性概念补充进来，用以判断各种行为，才能使实践者将这个规则适用和不适用的不同情况区别开来。既然在前述一般规则之下的每种情况中，理论不能够分别地提供各个规则，以便为每个场合的判断提供指导（因为这会导致无穷回归），那么人们就会发现，理论家们由于缺少判断，终其一生也不能变成实践家。比如，医生们或律师们在学习期间做得很好，但在要求给出建议的时候就不知该怎么办。但即使在天生具备判断力的情况下，仍然还缺少一些前提条件。换句话说，理论可以是不完备的，大致上还是能被将来的实验或经验所完善的，比如一个新从业的医生、农艺学家或经济学家能够而且应该从这些实验或经验中抽象新的规则，并用它们来完善他的理论。因此，在这些情况下，如果理论没有实际的用处，那也不是它的错。错在没有足够的（not enough）理论；从事实践工作的那个人应该从经验中学习。他从经验中学习到的可以是真正的理论，即便他不能够将它传达给别人，也不能像一个教师一样以系统化的一般命题将其表述出来，因而也就不能够获得理论医师、理论农艺学家或诸如此类的名号。由此可见，没有谁能够假装成一个在实践中精通一个知识门类却轻蔑地对待理论的人，而不暴露出他在这个学科上是个蠢蛋这一事实。毫无疑问，如果他在实验或经验中摸索，但没有总结出一些原则（这其实相当于我们称之为理论的东西），也不将其行为与一个整体（这个经过有条理地处理就是我们称之为体系的东西）联系起来的话，他只是自认为能

62

比经由理论这条路走得更远而已。

与原谅一个自称专家的人相比，要原谅一个在设想的实践中声称理论既不必要又多余的蠢蛋，还是比较容易的。而那个自称专家的人却认为，理论尽管在教学的目的上（比如作为一种思维训练）是有价值的，但实践是非常不同于理论的，凡是不再学习并跨入社会中的人都会意识到自己一直在寻求空洞的理想和哲学家的幻梦——简而言之，他认为在理论上听起来不错的东西在实践中是无效的。这一教条经常被表述为："这个或那个命题在理论上（*in thesi*）是有效的，但在假设上（*in hypothesi*）却是无效的。"如果经验主义的工程师批评普通力学，或经验主义的炮手批评发射学的数学理论，并说既然应用理论的经验产生了非常不同于理论预测的结果，那么理论尽管被编造得非常巧妙，却在实践中是无效的，我们所有人都会嘲笑他们。因为如果力学被摩擦力理论或发射学被空气阻力的理论所补充，换句话说，如果更多的理论被补充进来，这些理论学科将会与实践吻合得非常好。但关于直观[1]对象的理论非常不同于对象只有经过概念才能表达出来的理论。后一种对象大概能够被理性合乎逻辑地构想出来（thought of），却不能表现（given）出来。也许，它们只能作为空理念而存在，要么不能应用于实践，要么只是产生一些实践中的不便之处。这就是说，在这些情况下前述的俗语似乎就算正确的了。

但在一个基于义务概念的理论中，任何对概念的空洞理想性的担心就完全消失了。因为如果我们意志的某种作用在经验（无论我们将经验理解为完备的，还是不断趋近于完备

---

〔1〕康德在这里用的词是 Anschauung（直观、直觉）。——英译者注

的）中是不可能的话，那就没有必要去追求这种作用了。这 63 种类型的理论正是目前的这篇论文所专注的。因为使哲学蒙受耻辱的是，人们经常认为无论在理论上多么正确的东西，在实践中其实都是无效的。我们通常听到这种说法以一种傲慢的、盛气凌人的腔调表达出来，这是因为他们妄自利用经验去修正理性本身，还宣称这样做是最给理性增光的。这样的假智慧自认为以其专注于经验的鼠目寸光，能比天生用来正直挺立从而眺望苍穹的眼光看得更远、更清楚。

在我们这个喜欢教条却不思进取的时代，如果将这一准则应用于道德事务，即道德义务或合法义务的问题，将会产生极大的危害。因为在这些情形中，理性的标准与实践的关系是这样的，即实践是否有价值完全取决于它与自己所依据的理论是否相合。如果统摄法律执行的经验上的（从而也就是偶然的）条件被当成了法律本身的条件，从而故意设计一次实践，造成先前的（previous）经验本来就极有可能使其产生的结果，并赋予这次实践支配一个实际上自足的理论的权利，那么一切就都完了。

我将根据那些批评理论和体系的高尚绅士们[1]在评判他们的对象时所采取的观点，把这篇论文分为三点。这三种态

〔1〕 可能指的是埃德蒙·柏克（Edmund Burke）1790年发表的《论法国大革命》（*Reflections on the Revolution in France*）；参看艾乌力曼（Everyman）的图书馆版，伦敦，1910年，第55~56页。它于1793年被弗里德里希·根茨（Friedrich Gentz）译为《反思法国大革命》（*Betrachtungen über die frankzösische Revolution*），柏林。柏克攻击了那些不管经验只知构造政治理论的人。他使用了康德在这段话中的引言；参看保罗·维提辛（Paul Wittichen）的“康德与柏克”（Kant und Burke），载《历史杂志》（*Historische Zeitschrift*），XCIII，1904年，第254页。

度分别属于私人或者干私事的人（man of affairs）、国务活动家（statesman）以及世界的人（man of world）或世界公民。这三种人为了自己的利益联合起来在理论问题上攻击为他们所有人工作的学者（academic）。他们自认为比后者更能理解理论问题，于是就力图把他贬回到自己的教室（*illa se iactet in aula*!）[1] 去做书呆子，因为他不适合做实事，而只是在妨碍他们发挥自己老练的智慧罢了。

因此，我们将从三个不同的方面处理理论与实践的关系问题：首先着眼于一般而言的道德，这与每个个人（individual man）的安乐有关；其次着眼于政治（politics），这与国家（*states*）的安乐有关；最后着眼于世界公民（cosmopolitical），这与人类（human race）作为一个整体的安乐——即在一系列向未来时代的发展中人类不断增长的安乐——有关。由于这篇论文本身的缘故，各部分的标题将从道德（morality）、政治权利［political right，或称国内法（*Staatsrecht*）］、国际权利［international right，或称国际法（*Völkerrecht*）］三方面阐述理论与实践的关系。[2]

---

［1］“让他去自家院子作威作福吧。”语出维吉尔（Vergil），《爱奈德》（*Aeneid*），第140页。

［2］Staatsrecht与Völkerrecht这两个术语是康德从Recht这个词造出来的，这在其政治著作中一次又一次地出现。为了保持一致，全文都以英文词right译之，尽管它经常是指类似于law或justice这样的含义。康德在本卷所收录的著作中提供了两次有帮助的定义：参看第73页以及《权利理论导言》（*Introduction to Theory of Right*）第132~135页的相关段落。也可参看AA XXIII，第255~256页，康德对这一主题的进一步评论。——英译者注

64

一、从一般道德的视角论理论与实践的关系——回应加尔费教授的一些异议[1]

在我接下来对现实中的争论——关于那个理论中与实践中都适用有效的同一个概念是什么——进行讨论之前，我必须将自己在别处已经说明过的理论与加尔费教授的理论图景做一下对比。这样，我们也许就能事先弄清彼此是否理解了对方。

A. 我已经暂时地把道德的研究看做一个学科的导言，这个学科教给我们的不是怎样幸福，而是我们应当怎么样才能配得上幸福。[2]同时，我也没有忘记指出，一旦产生了遵守义务的问题，人并不是因此就被期待去放弃（renounce）自己追求幸福的自然目标。因为像任何有限理性的存在一样，他做不到这一点。相反，一旦义务的律令附带而来，他必须完全从这样的考虑中抽身而出（abstract），绝对不能使它们

[1] 克里斯蒂安·加尔费（Christian Garve，1742～1798年），德国启蒙运动中的著名哲学家。由于他的正直，康德十分敬重其著作。在这篇论文中，康德驳斥了加尔费在《道德、文学与社会生活各主题探究》（*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur unddem gesellschaftlichen Leben*），布雷斯劳（Breslau），1792年，第1部分尤其是第111～116页的观点。这一章节在迪特·亨利希（Dieter Henrich）编的《康德、根茨、勒贝格论理论与实践》（*Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*），法兰克福/美因，1967年的第134～138页重印。

[2] 配得上幸福的是人的这样一种品质：这种品质是由主体自己所独有的自由意志所决定的，根据它，对自然和自由意志进行立法的普遍理性将与那个人的所有目标达成一致。因而，它完全不同于为了获得幸福本身而具有的才能（aptitude）。因为如果一个人的意志和其意志的唯一形式——这一形式适合普遍地为理性立法——不协调，从而也就不能包含在后者之中（换句话说，如果他的意志与道德相冲突），他就配不上幸福以及自然所给予他的追求幸福的天赋。

成为自己遵守理性所规定的法则的条件（condition）。他必须真正有意识地用尽一切办法以确保没有来自于幸福欲求的动机以令人难以察觉的方式渗入到其义务观念中。为了做到这一点，他应当考虑为遵守义务（即美德）做出必要的牺牲，而不是考虑他能从中得到什么好处，这样才能将义务的命令看做自足的法则，即就其完整的权威来说，它不受其他所有事物的影响，要求人们无条件遵从。

a. 我的这一命题被加尔费表述如下：我曾声称“对道德律的坚守与幸福无关，它是人唯一的、最终的目的（the one and only ultimate end），必须将其看做造物者的唯一打算”。（我的理论是，造物者的唯一打算既不是人的道德性本身，也不是幸福本身，而是地球上有可能达到的至善，即两者的结合与协调。）

65

B. 我进一步指出，这一义务概念不需要建立在某个特定的目的之上，它本身就为人类的意志造了（occasions）一个新的目的，即一个人为了地球上有可能达到的至善和整个世界的普遍幸福——这两者与纯粹的道德性结合在一起并与之保持一致——而用尽所有力量奋斗的目的。既然获致这种善是我们力所能及的，因为只需达到这两者其中之一就行了，无需同时实现这两者，那从我们的理性中就可以引出一个信念，即为了实践的目的（for practical purpose），我们既相信统治世界的是一种道德生物，又相信将来这种生物仍将统治世界。但这并不意味着，这两种信念已经为一般义务的概念提供了“支持与保障”［即具有坚实的基础与足够的力量去形成一种动机（motive）］。它不过是确保这一概念获得了一

个以纯粹理性的理想为形式的对象（object）而已。[1]因为就其本身而言，义务只不过是在普遍法律——起初公认的准则使这种法律成为可能——的范围之内对意志施加的限制（limitation）而已。意志的对象或目标可以是任何东西（甚至包括幸福）。但在这种情况下，我们就完全抽离掉了所有被采行的特定目的。因而，就道德的原则（principle）而言，把至善当成一个意志——这一点由这一学说所决定并与这一学说的法则相一致——之目的的学说就可以忽略不谈了，人们可以把它看做偶然的东西搁置起来。正如下文所表明的，

66

[1] 把在俗世中通过我们的合作可能达到的至善（highest good）设定为万物的最终目的，其必要性并非是由于道德动机的缺乏而是由于外部环境——在这一环境中，与这些动机相适应的对象自身就能成为一个目的，即最终的道德目的（ultimate moral end）——的缺乏所导致的。因为不企望一个目的就不会有意志（will），尽管无论何时，只要产生了对我们行为的直接的法律压力问题，我们就必须从这一目的抽身而出，使得法律自身成为决定因素。不过，并不是一切的目的都是道德的（比如，个人幸福的目的就不是）。目的必须不能自私。纯粹理性假定了一个最终目的并在单个原则（即，可能达到的至善在其中能够通过我们的合作获得实现）之内包含所有目的的总和，其必要性是指，当无私的意志超越（rises beyond）单纯对形式法律的遵守，并把至善作为其对象时所经历的那种必要性。所有目的之总和的理念对于意志而言是一种独特的决定因素。因为它大致上表明了，如果（if）处于与周遭世界之事物的道德关系中，我们就必须总是遵循道德律；紧随而来的便是这样的义务，即我们必须用尽所有力量去确保（ensure）上述状态（即，与最高的道德目的相一致的世界）的实现。在所有这些事情中，人可以将自己看做类似于神的存在。因为尽管神主观上不需要任何外部对象，但把这理解为神将自身封闭起来就不对了，而只能这样认为，即自我完全自足的意识强迫神在它的外部产生至善。在最高存在的情形中，这一必要性（它与人的义务相对应）只能被我们（by us）当做一个道德目的。尘世可能达到的至善这一理念所提供的动机，通过人之间的合作是可以达到的，但这并不是他自己原本打算要获得的幸福，因为这一理念本身就被当做了目的，从而使遵守这一理念成为了人们的一项义务。它没有提出任何绝对意义上的幸福前景，而只是在幸福与主体的配得上幸福之间保持一个不变的比率，而不管后者可能是什么。但意志给自身以及给我们描述过的那个想要成为整体之一部分的意图施加限制条件的决定因素并不是自私的（not selfish）。

实际的分歧其实与此无关，而只与一般而言的道德有关。

b. 加尔费以如下的方式表述了上面的命题：“有德性的人不能够也不会忽视考虑这个事情（即对其自身幸福的考虑），因为否则的话，他就完全无法理解不可见的世界，并丧失对上帝及不朽之存在的信念了。而根据这一理论，这样的信念对于支持和稳固道德体系（to lend support and stability to the moral system）是绝对必需的。”他通过简要地总述如下这些归到我头上的主张作了结论：“根据这些原则，有德性的人不断地为配得上幸福而奋斗，但在其确实是有德性的这一范围内（in so far as），他从不为实际上享有幸福而奋斗。”［“在……范围内”这一词组造成了含义的模糊，我们只有排除它才能继续深入。它表明一个有德性的人在遵从自己的义务而行事的过程中（in the act of）——在这种情形下，那句话就与我的理论完全相合了——或者说，它意味着如果有德性的人只是有德性的话，他就应当一点都不考虑幸福，即使在没有产生义务问题以及幸福与义务并不冲突的情况下也是这样——在这一情形下，那个句子与我的主张完全不同。］

因此，这些异议不是别的，而只是误解（因为我不想把它们看做歪曲）。要不是这种倾向——即，就连在评判别人的思想时，人们也习惯于遵循通常的思考方式，并将其带入对别人思想的评判中——能够恰当地解释这些现象，居然能够产生这些误解就会令我们感到惊诧了。

紧接着对上述道德原则的有争议的说明，加尔费又武断地阐述了对它的反对意见。他以分析的方法得出了如下结论：“在诸概念（concepts）的序列中，在我们选择其中的任何一个，从而提前决定我们将追求什么样的目标之前，使我们有资格去偏爱（give preference to）一个胜过另一个的各种状态

首先必须被识别与区分出来。”不过，一个意识到自身及其自身状态的人，相对于其他存在的方式所更为偏爱（prefer）的状态——他一旦察觉到的话——会是一个好（good）状态。而幸福（happiness）这个词就是一系列的好状态的最一般的概念。他继续写道：“法律预设了动机，而动机却预设了在较坏的状态与较好的状态之间已经做出了区别。这一被识别出来的差异正是幸福概念的要素”，云云。他又写道：“就幸福这个词最一般的意义而言，它是每一次努力（包括对道德律的遵守在内）背后的动力源（is the source of the motives behind every effort）。在我可以提出道德律的执行是否属于美好事物的范畴这个问题之前，我必须首先知道某件事是不是美好的。在给一个人指定一个行动目标（goal）[1] 之前，这个人必须有做这件事的激励（incentive）。”

67

这一主张不是别的，而只是在玩弄“好”（good）这个词的模糊含义。因为它既可以用来说明和本身是坏的东西相对的本身绝对好的东西，也可以说明与比自己更好或更坏的东西相比的那个相对好的东西。在后一种情况下，人们更偏爱的状态或许仅仅是相对地好，但本身却是坏的。不诉诸任何隐秘的目的、完全遵从自由意志要求的法则（即义务）这一准则，本质上不同于［即在本质上（in kind）不同于］追求自然所强加给我们的、众所周知叫做幸福的那个目的——作为做某事的动机——的准则。因为第一个准则本身是好的，

---

〔1〕 这正是我自己所坚持的。在人们被给予特定的目标（或目的）之前，他们可以具有的激励显然就是通过这个目标引起人们尊敬的法则自身而已（不管一个人会有哪些目标以及通过遵守法则企图得到什么东西）。因为法则作为意志的形式层面，是我们除掉意志的特定内容（也就是加尔费所说的目标）之后所剩下的东西。

但第二个就不是了。如果第二个准则与义务相冲突，那它就完全是坏的。但如果将某种目的作为基础的目的，以致没有什么法则是要绝对遵守的，而总是视采行的目的而定，那么两个相反的行动或许都是相对好的——一个比另一个好，那么后者就被看做较坏的。因为它们只是在**程度**（degree）上而不是在**本质**（kind）上有差别。一切行动的动机如果不是绝对的理性法则（义务），而只是我们任意确定为基础的目的，那么情况也是一样。因为这一目的将是诸目的的总和——它的获得就称之为幸福——的一部分，一个行为或许对我的幸福贡献较多，另一个较少，以致一个比另一个或更好或更坏。不过，相对于其他状态，**给予**某种状态**优先地位**（give preference to），并将其作为意志的决定因素，这只不过是一次自由的行为（正如律师们讲的，*res merae facultatis*[1]）而已，并没有考虑是否特定的决定因素本身是好的，还是坏的，抑或是在两者之间保持中立的。

与所有**同类的**（of the same kind）其他状态相比，我所偏爱的那个被某个**既定目的**（given end）所规定的状态，就所能享受到的幸福——**理性**（reason）从来没有根据人们配得上它的程度，承认它是比**相对好的**（*relatively good*）的东西更好的东西——而言是一个相对较好的状态。但在某些目的与义务的道德律相冲突的时候，我仍然有意识地偏爱后者，那么后者这种状态就不只是一个更好的状态，而是本身就好的唯一状态。之所以在某个完全不同的意义上它本身是好的，是因为它毫不考虑任何可能出现的目的（包括它们的总和，即幸福）。在这种情况下，决定因素不是意志的内容（即特

68

〔1〕 意为"纯属偶然的事情"。

定的基本对象)，而是体现在其准则中的普遍合法性的纯粹形式。——因此，人们绝对不能说，我把自己所偏爱的、胜于所有其他存在模式的每种状态都归入到了幸福之中。因为我必须首先保证我的行为没有违反自己的义务。只有那时，我才有资格去追求幸福，这又限于这样的范围，即我能够将幸福与我所了解到的、在道德上（而非物质上）好的状态协调起来。[1]

然而，意志必须有动机（motives）才行。但动机并不是内在地预先就被确定为目的的物质感觉（physical feeling）对象。它们只不过是绝对法则（law），意志将其作为绝对的冲动而接纳的时候，就称之为道德感（moral feeling）。因此，这种感觉不是原因，而是意志之决定因素的结果。如果这种冲动还没有体现在我们内心中，那么我们就不会在我们内心中哪怕有一丁点儿地意识到它。所以，这种陈词滥调——这一感觉（即我们将其作为目的的欲望）是决定意志的第一因，以致幸福（欲望是它的一个构成要素）成了行动的一切客观必然性，从而成为一切道德义务的基础——只不过是一种无意义的诡辩（trivial sophistry）罢了。因为如果在我们知道了某个给定事件的原因之后还继续问下去的话，那只能以倒果为因而告终。

现在我已经到了真正令我们感兴趣的那一点，即以例子来检验和说明人们认为的、在哲学上理论与实践之间的利益

---

〔1〕 幸福包含了自然所给予我们的一切。但德性却包含着只有人能够给予他自身或从他自身拿走的东西。如果人们回答说，对后者的偏离，人至少会遭到人们的谴责与道德上的自我责备，从而引起不悦与不幸，我们完全赞成这一点。但是只有有德性的人或追求德性的人才能够承受这种纯粹道德上的不悦，这种不悦并非来自他的行为所引起的不利，而是来自于这些行为的不合法。因而，他的不悦不是他有德性的原因而是其结果。这种不悦（比如说对犯罪之类的事情感到懊悔）不可能是使人变成有德者的动机。

冲突这一任务。加尔费上面引述的论文提供了最好的说明。他首先说［参照了我在怎样幸福（happy）和怎样配得上（worthy）幸福之间的学说之间做出的区分］：“就我自己的立场而言，我承认尽管自己能够在思维（mind）中很好地理解这些理念之间的区别，但我在自己的内心（heart）里的渴望与欲求中却没有发现任何这种区别，以致我甚至不能理解，一个人怎样才能够知道他已经恰好将自己对幸福的事实上的渴求拨开，从而已经毫不利己地完成了自己的义务。”

69

我先回应最后一点。我很愿意赞成这一观点，即没有人能确实地知道自己已经毫不利己地贯彻（having fulfilled）了义务。因为这是内心体验的一部分，而对一个人心理状态的知觉包含着对各种附带的打算与考虑——凭借想象力、习惯和癖好，它们与义务的概念相伴随——的绝对清晰的认知。这一点是不能要求于人的。此外，某物（包括不是有意识地打算在其身上取得利益的事物）的不存在从来都不会是经验的对象。但是人以最大的明晰性意识到，他应当毫不利己地去贯彻（ought to fulfill）自己的义务，而且必须彻底地（must totally）把自己对幸福的欲求和义务的概念区别开来，才能使后者保持纯粹性。因为如果一个人认为自己还没有形成这种清晰的意识，人们就可以合情合理地要求他在其能力允许的范围内去获得它。他一定可以做到这一点，因为道德的真正价值恰好包含在其概念的纯粹性中。或许从来不曾有不带一丁点儿自私或不纯动机的人去贯彻公认的、可敬的义务；也许不管一个人怎样努力，他都不能成功地做到这一点。但通过仔细的自省，我们还是会察觉到一些的。我们能意识到的并非是如此多的附带动机，而是我们自身对许多与义务理念相冲突的动机的否定。换句话说，我们能够感受到要为道德上的纯粹性而奋斗

这一准则，这对于我们领会自己的义务已然足够了。另一方面，如果我们在人性不允许道德上的纯粹性（没人能够在任何情况下自信地说出这番话）这一借口下，将推进这样的动机作为我们的行事准则，那就真是一切道德的沦丧了。

至于加尔费在上文承认他在自己的内心（heart）中找不到这样的区分（更准确的说是划分），我毫不犹豫地反对他坦率的自我告发，并支持他的内心对抗他的思维。因为作为一个诚实的人，他事实上早就在内心——他的意志的决定因素——中发现了这种划分。但即便是为了推测或者领会那些不可理解的或无法解释的东西（即诸如义务的绝对律令这些东西的可能性），他也没有能力在其思维中将这一划分与心理学解释——它完全基于自然必然性的机制——的一般原则协调起来。[1]

70 但我必定大声地、坚决地对加尔费说的如下这些总结的话表达我的异议。他说："就连我们考虑（think about）特定对象的时候，这些理念之间微妙的区别也会变得模糊不清（obscure）。可是，当涉及行动（action）的时候，当把这些理念应用于欲望和意图的时候，它们就完全消失不见（vanish completely）了。从各种动机的考虑到实际的行动迈出的这一步越简单、快速，越缺乏清晰的理念（devoid of clear i-

〔1〕 加尔费在其对西塞罗《论义务》（*De Officiis*）1783年版第69页的注释中，承认了如下这些——这确实为他的敏锐增了光："在内心深处，我坚信自由问题一直都是还没有解决、将来也不会解释清楚的问题。"无论在直接还是间接经验中都不可能找到其支持自由之现实性的证据。这样的证据不能来自纯粹理论性的考虑（因为这将不得不从经验中寻求），从而也不能够来自理性的纯粹实践性的命题，甚至也不能来自技术意义上的实践性命题（因为这也不得不以经验为基础），于是就只能来自道德的一实践性的命题。因此，人们一定很奇怪，为什么加尔费不在自由的概念中寻求庇护，以便至少挽救这种律令的可能性。

deas)，就越不可能准确无误地确定，到底每种动机为引导这一步走向这个方向而非其他方向发挥了多大作用。”

义务的概念就其彻底的纯粹性而言，较之任何源自于幸福、与它结合或受它影响的动机，要来得更为简单、更为清晰、更加自然，从而更易于为每个人所理解，因为与幸福相关的各种动机总是要求足智多谋与深思熟虑。此外，即便把义务的概念交给哪怕是最普通的人类理性进行独立的评判，甚至还让它在与其他动机相对抗的情况下独自面对人的意志的挑战，它也比来自后者的一切自私动机要有力、透彻得多，与它们相比也有更大的把握取得成功。让我们以这样的情况为例：某个人被信托了一笔存款（depositum），但它的主人已经过世，而主人的继承人却对此一无所知，并且也绝不可能发现这笔钱的存在。让我们再假设：这笔存款的受托人尽管不是由于自己的过错，却恰在此时遭受了财务上的破产，但他还要养活妻儿，所以这是一个为贫苦所迫的可怜家庭；这个受托人也知道如果自己侵吞被委托的这笔存款，就可以立刻摆脱这种痛苦。他也是善良的与博爱的，而委托人的继承人们却是富裕的、冷酷无情的、极度奢侈浪费的，以致即便前述的那些财产的零头扔到海里也不会对他们产生什么影响。现在如果将这种状况解释给哪怕一个大概八九岁的孩童，问他在这种情况下是否允许将这笔存款挪为己用，答案也无疑是否定的。无论我们问什么人，他们都会不假思索地答道，这是错的（it is wrong），即它与义务是相冲突的。没有比这更清楚的了，即尽管受托人交出这笔存款未必就会促成自己的幸福（happiness），但他还是应该交给信托人的继承人。因为如果他希望自己的决定会被这样的想法所决定的话，他就会，比如说吧，这样来打算盘：“如果我没被要求也还是

71

把我现在拿着的财产交给了真正的主人，他们很可能会为我的诚实而给我报酬。即便他们没有这样做，我大概也会获得一个好名声，这也是非常有利的。但所有这些都是极为不确定的。况且，人们也会提出各种怀疑的意见来支持这种观点。因为如果我想要一举贪墨这笔存款来摆脱自己的窘境，那么我迅速用掉它的话，人们就会怀疑，我到底是用什么办法迅速改善自己的处境的。而如果我选择慢慢地花掉它，我的贫穷还是严重得多，以致根本不可能起到减轻压力的作用。”这样，遵循幸福准则的意志就在各种不同的动机之间摇摆，试图做出决定。因为它要考虑其决定可能会造成什么后果，而这些其实是高度不确定的，这就需要一个好头脑，以便从大量正面和反面的意见中找到出路来，而不至于算错了总的收益。另一方面，如果问义务要求我们怎么做，答案却是没什么好困惑的，我们当即就知道应该怎么做。如果义务的概念对我们还有价值的话，我们就连计算一下通过践踏义务能够获得多少利益，也会对自己有这种想法感到恶心，就好像我们事实上已经选择这样做了一样。

加尔费说，当涉及行动时，这些区别（正如我们所表明的，它们并不像他所认为的那么捉摸不定，而是被铭刻在最普通、最简单的人的心灵之上）就会完全消失不见（vanish completely when it comes to action），但这甚至和他自己的经验也是相矛盾的。诚然，它与来自各种准则的历史（history）所提供的经验并不矛盾。哎，这样的经验表明，大多数准则是建立在自私之上的。不过，这与我们的（当然是指内在的）经验却没有矛盾。我们从自己的经验中得知，没有一个理念能够如此大幅度地提升人的精神，并以纯粹道德信念的热情激发它，并奉义务于其他所有东西之上，与数不清的人

的邪恶甚至它们最诱惑人的东西作斗争，从而最终战胜它们——因为我们可以正当地假设人能做到这一点。人类知道他之所以能够这样做，仅仅是因为他应该这样做。这样的事实不仅表明人类的内心贮存了许多神圣的能力，而且——可以这样说——也以一种对于自己真正天职的伟大与崇高的虔诚敬畏鼓舞着人类。如果经常警告人类，使他们把从德性中除掉一切由于遵守义务而可能积聚起来的大量多余利益作为一种习惯，如果他们经常从德性的绝对纯粹性中来领会德性，并将始终运用这种洞见作为私人与公共教育的原则（这个谆谆教导义务概念的方法几乎总是为人们所忽略），那么人类在道德方面很快就会取得改善。历史经验还没有证实我们这一伦理学说的成功。之所以发生这种偏差，其原因就在于这个错误的假定：源自义务理念的动机对于普通的知性而言还是太过于微妙了，但期望从遵守义务当中（并没有想到把遵守义务本身作为动机）获益这个较为粗陋的动机，则不管在当今还是未来的世界都对人的心智有着更为强烈的影响。另一个原因是，教育和教导术的原则迄今为止都更为强调对幸福的追求，而不是配得上幸福的资格，而后者正是理性的最高要求。因为关于怎样幸福或至少避免对己不利的事情的训诫（precepts）与戒律（commandments）还不是一回事，它们还不是绝对有约束力的，因为预先对我们发出警告就留给了我们一些空间，使我们可以自由选择自认为最好的东西；这也假定了我们已经准备好面对选择的后果。任何由于我们不听从别人给我们的建议而导致的灾难，都不能被合理地看做惩罚。因为惩罚仅仅适用于违反法则的自由意志。但是自然和癖好都不能为自由意志立法。这和义务的概念颇为不同，因为如果我们违反了它，即使都没想到这会导致什么不利，

72

那么我们还是直接地感受到了后果，并且自认为可鄙，应当受到惩罚。

于是，这就成为一项明显的证据，证明理论上确实与道德有关的事情也必定在实践中有效。作为一个人，一个由于自己的理性而遵从某些义务的存在，我们每一个人都是一个干私事的人（a man of affairs）；既然作为人类，我们从来都不会因为长大就抛弃智慧的学校，那么我们就不能傲慢而轻蔑地把理论的信徒贬低到教室里，并抬高自己，就好像自己对人是什么以及可以向人要求些什么之类的事情上受过经验更好的训练一样。因为所有这些经验根本不能帮助我们逃脱理论的训诫，至多在我们将其吸收进自己的原则之后，有助于我们学会怎样以更好的、更为普遍的方法应用它罢了。不过在这里我们只关心后者，而不是实用的技能。

73

二、从政治权利的视角论理论与实践的关系——驳霍布斯[1]

在一大群人联合起来以组成社会的所有契约——社会协议（*pactum sociale*）中，建立公民体制（civil constitution）的契约——公民联合协议（pactum unionis civilis）具有特别的性质。因为尽管就其执行而言，它与其他所有那些为了实现既定的、共同努力寻求的目的契约有很多共同之处，但就其构建的原则——公民体制（constitutionis civilis）——而言，它却根本不同于后者。在一切社会契约中，我们发现，许多的个人为了他们都想达成（*share*）的某个共同目的结成了联盟。但本身作为目的——它就是他们所有人应该都想达成

[1] 康德在这里试图驳斥霍布斯的政治理论，其经典的表述在1651年发表的《利维坦》（*Leviathan*）中。实际的论争显然针对的是霍布斯1642年发表的《论公民》（*Decive*）。

(ought to share) 的、从而在人类（他们不能够避免相互之间的影响）的一切外部关系中成为了绝对的首要义务——的联盟，却只能在进入公民状态，即成为共同体的社会中才能发现。在这样的外部关系中本身就是义务的、并真正是其他所有外部义务中的最高形式条件——不可缺少的条件（*conditio sine qua non*）——的目的，正是人们在强制性公法之下（under coercive public laws）的权利（right）。按照这种强制性的公法，每个人都得到了他应得的东西，并受到了法律的保护，使旁人不敢欺负。但整个外部权利的概念，却纯粹来自人们相互之间的外部关系中的自由（freedom）概念，而与所有人本性上具有的目的（即获致幸福的目标）以及公认的、达到这一目标的手段无关。因此，后一种目的绝不可以作为一个干涉统摄外部权利的法律的决定者。权利（right）就是对每个个体之自由的限制，以便每个人的自由与其他所有人的自由相协调（就依照普遍的法律能够做到这一点而言）。而公共权利（public right）则是使这种稳定的协调成为可能的外部法律的特质。既然别人的专断意志对自由所施加的每一种限制都称之为强制（coercion），那么公民体制就是服从于强制性法律的自由（free）人之间的一种关系，但他们在与其同伴的普遍联合中仍然保持着自由。这是由纯粹理性忽略一切经验性的目的（这些目标都能够被归入幸福这个一般的名称之下）而先验（a priori）设定的条件。人们对于幸福这个经验性的目的及其内容有不同的看法，以致就幸福而言，他们的意志根本就不能被纳入共同的原则之下，从而也不能被纳入任何使所有人的自由相协调的外部法律之下。 74

被单纯地看做有法律状态的公民状态，建立在如下这些先验原则之上：

1. 每个社会成员都拥有作为一个人（a human being）的自由（freedom）。

2. 每个人作为臣民（subject）都与其他所有人平等（equality）。

3. 每个共同体的成员作为一个公民（citizen）都拥有独立性（independence）。

这些原则并不是由现成的国家制定的法律，相反，正是凭借这些原则，才能根据外在人权的纯粹理性原则建立一个国家。因此：

1. 如果把每个人作为人所享有的自由当做一个共同体的体制所依赖的原则，就可以用以下的公式表达这种自由。没有人能强迫我根据他对别人安乐的看法而得到幸福，因为每个人都以自己认为合适的方式来追求幸福，只要他并不侵犯别人追求相似目的——在普遍有效的法律下，这一目的能够与其他所有人的自由相协调——的自由就行了。这就是说，他自己与别人享有同样的权利。一个政府可能会根据对臣民的仁慈原则——就像一位父亲对其子女的仁慈一样——建立起来。在这种父权政府（paternal government，imperium paternale）之下，臣民就像长不大的孩子一样，不知道怎么区别对他们真正有用或是有害的东西，而是被迫以消极的方式行动，在他们应当（ought）幸福的事情上完全依赖于国家首领的判断以及他想要使他们幸福的善意。这样的统治是可以想象得到的最大程度的专制（despotism），即一个取消了其臣民全部自由、使他们从此不再有任何权利的体制。即便统治者是仁慈的，对能够拥有权利的人们来说，可以想象得到的唯一政府也不能是父权的（paternal）而应是爱国者的（patriotic）政府——不是父权的统治而是爱国者的统治（imperi-

um non paternale, sed patrioticum）。爱国者的态度是这样的：国家的每个人，包括其首领在内，都将共同体看做母亲的子宫，或将祖国看做父亲的土地，他就是生于其中的，而且他也必须把它作为珍贵的财宝传给自己的子孙后代。每个人都认为自己有权根据公意制定的法律保护共同体，不使它沦为私人随意摆布的用品。鉴于每个人拥有权利，这种自由的权利属于共同体内每个作为人的成员。

2. 作为臣民的人之间的平等（equality）原则可以表述如下。共同体的每个成员对别人都有强制的权利，唯有国家首领除外。因为他本身并不是共同体的一个成员，而是其创造者或保护者。只有他被授权强制别人而无需服从任何强制性法律。但凡是服从于法律的人都是国家的臣民，从而服从于共同体其他所有成员的强制权利。唯一的例外是国家首领这个人（就这个词的物质上的或道德上的含义而言），对其他所有人的正当强制正是通过他来贯彻的。因为如果他也可以被施以强制的话，他将不再是国家的首领，而这个等级序列也会无限递归了。但如果有两个人都免于强制的话，就没有人会服从强制性法律了，要使双方都不对另一方做有违权利的事是不可能的。

75

尽管如此，作为一个国家的臣民的人们之间的一律平等，却与占有——无论这种占有的形式是在物质上或精神上比他人更为优越，还是比别人占有更多偶然的外在财产和特定权利（那或许有很多种）——的水平上的极度不平等完全一致。这样的话，一个人的安乐都会在很大程度上取决于另一个人的意志（比如，穷人依赖于富人），一个人就必须服从另一个人（正如孩子服从于父母，妻子服从于丈夫一样），一个人提供服务（劳动者）另一个人付钱，等等。不过，他

们作为臣民在法律面前（before the law）是一律平等的，而法律作为公意的宣言只能具有一种形式，它只与我享有的权利的形式有关，而与我对其享有权利的实体或对象无关。因为除非通过公法及其执行者国家首领，否则就没有人能对别人施行强制措施，尽管其他所有人都能以同样的方式、在同等程度上抵制这个别人。然而，除非是犯了罪，不然就没有谁会丧失自己对别人施行强制的正当权威。没人可以经由一份契约或合法的手续自行放弃自己的权利，使自己没有权利而只有义务，因为这样的一份契约会剥夺他缔结契约的权利，从而使已经缔结的契约成为一纸空文。

从作为共同体的臣民的人们之间的平等这一理念中可以进一步得出这个公式：每个共同体的成员都必须有权达到每一个臣民凭借其天赋、勤奋与好运所能获得的地位。他的臣民同胞们不会凭借世袭的（hereditary）特权或等级优待一直妨碍他以及他的子孙取得相应的地位。

一切权利都只在于对别人的自由进行约束，其限制条件是，根据一项普遍的法律，他们的自由能够与我的自由共存；一个共同体中的公共权利只不过是被真正符合这项原则的法律所规定的一种状态，这种状态得到了权力的支持，在这种状态下，全体人民都作为臣民生活在有法律的状态（status iuridicus）中。这就是我们所说的公民状态，其特征是自愿行为的作用与反所用之间取得了平等的地位，使得彼此都受到了普遍的自由法律的限制。因此，这种状态下的每个个体与生俱来的权利（birthright）——在他做出任何能够根据与权利的关系来评判的行为之前——那就是迫使他人以一种与他的自由相协调的方式运用他们的自由的权威，在这一点上大家是完全平等的（equal）。既然就出生的这个人的方面来

76

看，出生并不能被看做一个行为，那么出生就不会导致法律地位上的不平等，也不能使他服从强制性的法律，除非在这样的范围内，即他和所有人一同成为握有最高立法权的人的臣民。因此，一个国家的任何一个成员都没有反对其臣民同胞的世袭特权；没有谁能将自己在共同体中所占据的等级地位所附随的特权传给他的子孙后代，也没谁能做起事来仿佛自己一生下来就有资格做统治者一样，用强力阻止别人通过自己的成绩跻身到较高的等级［这一等级分为**高等的**（superior）与**低等的**（inferior），却从来不会分成**统治者**（imperans）与**臣民**（subiectus）］之中。他可以留传其他所有东西，只要这个东西是物质的，并与他的人格无关，那它可以作为财产而为别人获得与使用。在经过好多个世代以后，财产的继承也许会在共同体成员之间造成相当高水平的财富不平等（比如雇工与雇主、地主与农奴，等等）。但如果他的下属有能力、有资格通过自己的天赋、勤奋和好运跻身到他的层级，他就不能阻止他们这样做。如果不是这样的话，他就会获准对别人进行强制而不使自己服从于别人强制性的反制措施，这样一来，他就不再仅仅是他们的臣民同胞了。生活在一个共同体的合法状态下的人，没有一个会因为契约或**军事上的强力**（occupatio bellica）丧失这种平等，除非是自己犯了罪。因为不管是他自己，还是别人的合法行为都不能使他不再成为自己的主人。人们不能像使唤家畜一样，随时利用他去做随便什么事，并使其永远处于这一地位，甚至暗含着随时可以把他弄伤或杀死这样的保留意见（这有时是宗教教义认可的，比如说印度人的那些宗教）。只要他意识到，如果自己没有达到与别人一样的等级，过错要么在于自身（即缺少能力或没有经过艰辛的奋斗），要么在于环境——但他不能为

77

此而埋怨他人——而不在于别人的不可抗拒的意志，那么人们就总可以认为他是幸福的。因为就拥有的权利而言，他的臣民同胞们并不比他有更多的优势。[1]

3. 共同体的一个成员作为公民（citizen）——作为一个共同参与立法的人——的独立性或自足性（independence，*sibisufficientia*）可以定义如下。凡所有处于现行公法之下的自由而平等的人，都能被看做平等参与实际立法活动的主体，但他们在制定这些法律方面的地位却并不平等。没有资格享受这种权利的那些人，虽然是共同体的成员，却被强迫遵守这些法律，从而也享受着它们的保护［并不是作为公民（*citizens*），而是作为这种保护的受益者］。因为一切权利都取决于法律。如果一个法案为每个人确定了权利允许或禁止的事

［1］ 如果我们试图为 gracious（仁慈的）这个词确定一个含义，使其不同于善良的（kind）、慈善的（beneficent）、有保护性质的（protective）等词，我们会发现它只能被归为这样一个人的属性，即强制性的权利（coercive rights）不适用于他。因此只有国家政府（state's government）的首领——他制定法律并在公法［因为提供利益的那位主权者（sovereign）似乎是不可见的，因此就不是一个行为人，而是人格化的法律本身］的约束之下分配一切可能有的利益——之所以能获得“仁慈的主人”（gracious lord）这样的头衔，因为他是唯一不适用强制性权利的个体。在贵族制政府中，比如在威尼斯，元老院（senate）就是唯一“仁慈的主人”。由于只有全体会议（plenary council）才是主权者，那些从属于它的贵族，甚至包括总督（Doge）在内都是臣民。他们在权利的行使上是平等的，因为每个臣民都对他们中的任何一个人享有强制性的权利。君主（即有世袭权利成为君主的那些人）本人的叫做仁慈的主人，只是就将来而言，即鉴于他们（即按照宫廷理解，par courtoisie）声称的做统治者的权利。但作为财产的所有者，他们却是其他人的臣民同胞，甚至他们最卑微的仆人都必须拥有通过国家元首行使的针对他们的强制性权利。因此，在一个国家中只能有一位仁慈的主人。至于仁慈的（更准确的说是高贵的）夫人们，她们只能被认为是由于其等级（rank）和性别（sex）——从而只是作为男性的（male）对立面——才被授予了这样的称号。这只是考虑到礼节的精致化（即众所周知的献殷勤）而已，男人们自认为给予女性优先权会给自己带来更大的荣誉。

情，那么这样的公法就是公众意志的体现。一切权利都来自它，因而它本身就不能对任何人做不公正的事。这就需要至少是人民全部的意志（因为所有人为所有人做决定，每个人为自己做决定）才能做到。因为一个人只有对其自身才不会做出不公正的事。相反，如果让别人的意志为自己决定事情，那就必然要引起不公正，从而这个人制定的法律就必定需要追加一条法律以限制他自己的立法行为。由此可见，个别的意志不能为共同体立法。因为这需要在自由、平等的前提下将所有（all）成员的意志联合起来（unity）。而既然联合需要一次自由而平等的普遍投票，那么其先决条件就是独立性。只能源自人民普遍的联合意志的基本法律，就称之为原初契约（original contract）。

78

凡是在这次立法中有权投票的人就是一个公民（citizen，*citoyen*）——即国家的公民，而非中产阶级（*bourgeois*）或市民。一个市民（当然是说除了是一个成年男性之外）所需要具备的资质是他必须是自己的主人（own master，*sui iuris*），他还必须有一些所有物（property）——可以包括技能、生意、美术品或科学知识——以便养活自己。在他必须从别人那里赚取其生活费的情况下，他一定只能凭借出售（selling）他所有的东西[1]，而不能允许别人来利用自己，因为

---

〔1〕 一个人做出了一件作品（opus），他就可以把它卖给别人，就好像它是自己的财产一样。但是担保进行劳作（praestatio operae）和卖掉一件商品却不一样。家仆、店员、雇工甚至理发师仅仅是工匠（operarii）而非艺术家（就artifices这个词的宽泛意义来说）或国家的成员，因此就没有资格成为公民。尽管为我劈柴的人和为我缝制衣物的裁缝看起来跟我的关系差不多，但前者与后者的区别正如理发师和假发制造商（我其实可以把头发交给他）或工匠与艺术家、店主——直到卖出自己的作品为止，那件作品都属于他本人——的区别。因为后者在做生意的过程中将自己的财产与别人交换（opus），而前者却允许别人利用他。不过我承认，确定什么样的资格使得一个人能够获得成为自己主人的身份是有些困难的。

他必须根据服务（serve）这个词的真正含义只服务于共同体。在这个方面，手艺人与大地主或小地主都是平等的，每人都只有投出一票的权利。说到地主，我们暂时搁置这个问题，即一个人怎么才能够合理地取得比他用自己的双手所能耕作的土地更多的土地（因为凭军事上的占领来获取并不是主要的获取方式），而无数本来能够得到永久财产的人又如何沦落到只能服侍别人为生这样的地步。如果一项法律授予他们特权地位，使其子孙后代一直都保持着封建地主的身份，其土地也不会被卖掉或由于继承而分割，从而能为更多的人所用，那么这当然与上述的权利原则相冲突。或者，如果地产实际上分割了，而只有那些被武断地挑选出来的阶层中的人才能获得土地，那么这也是不公正的。大地产主把许多小财主（及其投票权）排除在外，以防后者占据他的领土。他不能代表他们，因为他自己也只有一张（only）选票。应该把它专门留给共同体每个成员的能力、勤奋与好运，以便每个人都能得到一部分，而所有人也能控制整体，尽管这种区别在普遍立法活动本身是看不出来的。这些有资格对立法事务进行投票的人，其人数只能根据财产所有者的数量而不是根据他们财产的规模计算出来。

那些有权投票的人必须完全同意（unanimously）公共正义的法律。否则的话，在同意与不同意的人之间将会爆发一场合法的论战，这就需要另一个更高的合法原则来解决问题。不过，不能期盼整个民族全体一致，而只能达到多数票；在一个较大的民族中甚至也不是直接票的多数，只是代表人民的那些议员票的多数。因此，满足多数决定的实际原则必须获得一致同意并体现在一份契约中；这一原则本身必定是公民体制赖以建立的最终基础。

79

结 论

这就是建立一个公民的、因而是完全合法的体制及共同体所凭借的原初契约（original contract）。但我们根本无须假定这份建立在一个民族的一切私人意志的联合之上，并为了正当的立法而形成共同的公共意志的契约——原始契约（*contractus originarius*）或社会公约（*pactum sociale*）——确实作为一个事实（fact）而存在，因为这是不可能的。这样的假定意味着，在能够将自己看做是由一个现行的公民体制维系在一起的公民之前，我们首先必须证明历史上的某个民族确实将其权利和义务传给了我们，并留下了一些或口头或书面的真实记录或是法律条例。它其实只不过是理性所设想的一个理念（idea），但无疑有着实践中的真实性。因为它迫使每个立法者都根据整个民族的联合意志立法，并将每个臣民——只要他能获得公民身份——看做好像他已经在公意之中表示了自己对法律的同意一样。这点正是检验每部公法的正当性的试金石。因为如果法律绝不可能（possibly）获得整个民族的同意［比如说吧，如果它规定臣民（subjects）中的某个阶层有作为世袭统治阶层（ruling class）的特权］，那它就是不公正的；但即便目前拿一部方案去征询人民的意见时，人民也很有可能正想着拒绝批准它，但如果它至少有可能得到一个民族的同意，那认为这部法律是公正的法律就成了我

们的义务。[1]不过这一限制条件显然只适用于立法者的判断

80 而非臣民的判断。这样的话，如果处于某个既定立法体系下的民族被请求做出一项决定，而这个决定十有八九会损害它的幸福，那它应该怎么办呢？人民不应该反对这项措施吗？唯一可能的答案是，他们除了遵行之外什么都不能做。因为我们这里所关切的，不是臣民能指望从制度或共同体的管理中获得多少幸福，而主要是怎么才能保障每个人的权利。权利原则关系到共同体的准则所赖以发源的最高原则，其他原则根本没有这样的资格。凡是普遍有效的立法原则就不可能建立在幸福之上。因为不管是当前的情势，还是人们对什么是幸福所抱有的极为矛盾而又变化多端的幻想（也没人能为别人规定好他们应当怎样获得幸福），都使得一切确定的原则成为无稽之谈，以致幸福本身绝不可能成为立法的适当原则。公众的幸福就是国家的最高法律（*salus publica suprema civitatis lex est*）[2] 这种学说仍然具有价值，其权威也未减少；但公众的福祉恰恰要求首先（first）考虑能够为每个人的自由提供法律保障的合法体制，以便每个人都能以自己认为最好的方式自由地追逐幸福，只要他总的来说不侵犯其他臣民同胞的由法律所保障的自由和权力就行了。如果最高权力制定了主要是为了幸福（公民的富足、人口的增加，等等）的

---

〔1〕 如果，比如说吧，将战争税强行摊派到所有臣民身上，那么他们就不能仅仅因为它是强制的，就宣称它是不正义的，其实这种意见只是因为自己认为这场战争没有必要而已。他们并没有被授权判断这一事项。既然战争的不可避免以及战争税的征收必不可少至少是可能的，那么在臣民的判断中就必须把它当成正当的。不过如果向某个地产主强行征收战争税而豁免同一阶层其他人的税收，那么显而易见，全体人民绝对不会同意这种法律，既然税负分配的不公正绝对不能被看做是正义的，他们至少有权派代表来表达异议。

〔2〕 “公众的福利就是国家的最高法律。”

法律，我们不能把这当成是建立公民体制的目的，而是把它看成保卫正当状态（securing the rightful state）的手段，特别是就抵抗民族的外敌而言。必须授权给国家首领，让他独立判断这样的措施是否对于共同体的繁荣是必要的，以及需要做些什么才能使国家强大而稳固，足以维持内部的和平并抵抗外敌的侵略。目标一如既往地不是为了使人民获得有悖于自己意志的幸福，而只是为了保障共同体的存续。[1]立法者或许在判断自己所采取的那些措施是否审慎（prudent）上犯错，但却不会在确定法律是否与权利原则相一致上犯错。因为他早就已经将原初契约的理念当成了绝对可靠的先验（a priori）原则，他也无须留待经验去证明这一理念所对应的手段是否合适，而基于幸福原则的手段则必须要经受经验的检验。只要说全体人民都赞同这样的法律不是自相矛盾的，那么不管它看起来多么令人痛苦，这部法律都与权利原则相一致。不过，如果一部公法在权利方面无可非议［即无可指责（irreprehensible）］，它就有权强制那些适用于它的人；反过来，它也禁止他们以暴力方式抗拒立法者的意志。换句话讲，使法律生效的国家权力也是不可抗拒的（irresistible），没有这种镇压一切内部反抗行为的强力，任何一个以正当手段建立起来的共同体会不复存在。因为反抗行为遵守的是这样一条准则，即如果普遍奉行这条准则，就会毁灭整个公民体制乃至终结这个能够保障人民权利的唯一状态。 81

所以，顺理成章的是，一切反抗最高立法权的行为，一

---

〔1〕 这种措施可能包含一些对进口的限制，以便维持生计的手段能够为了臣民自己的福祉而获得发展。贸易不能用来成就外国人的优势，也不能鼓励他们的产业发展。因为没有人民的繁荣，国家就没有足够的力量抵抗外敌或维持共同体的存在。

切煽动臣民以暴力方式发泄不满的行为，一切引起反叛行动爆发的藐视法律的行为，在一个共同体中都是罪大恶极的，因为它们动摇了国家的根基。这条禁令是绝对的（absolute）。即便国家权力或其代理人国家首领由于批准了政府的专横行动而违反了原初契约，从而使得臣民认为它已丧失了立法权，臣民仍然无权发动相应的反抗行动。之所以这样，是因为在既定公民体制下的人民已经不再有权判断应该怎样管理国家了。因为如果我们假设他们有权做判断，而这些判断又与实际的国家元首的判断不一致，那应当由谁来决定谁对谁错呢？没人能充当判断自己事情的法官。因此就必须有另一个首领凌驾于国家元首之上，以便在后者和人民之间调停，这是自相矛盾的。这里也不能引用紧急权——紧急情况下的权利（*ius in casu necessitatis*）——作为扫除那些限制人民权利的障碍的工具，因为假设我们能够在（物质上的）危急情况下就可以做错事是非常可怕的。[1]因为国家首领可以以臣民的不服从为自己残酷对待他们的行为辩护，就像臣民们可以以他

82

[1] 除非包括绝对的（absolute）义务与（不管它是多么地紧迫，仍然算是）相对的（relative）义务——在内的诸义务之间发生冲突，否则就没有什么紧急情况（casus necessitatis）。比如，为了使国家免于巨大的灾难，两个人即便是父子的关系，也可能必须互相背叛。使国家免于灾难是一项绝对的义务，而个人的保全则只是一项相对的义务（即，只是在他没有犯下叛国罪的情况下，这项义务才适用）。第一个人只是出于（道德上的）必然性，就可以极勉强地向当局告发第二个人。但如果一个人为了保全自己的性命，把沉船上的同伴从他抓的木板上推下去，然后说（物质上的）必然性使他有权这么做，那就是撒谎了。因为保全自己的性命只是一项相对的义务（即，只在我这么做而不会犯罪的时候才是适用的）。但不能夺去那些既没侵犯我，也没危及我的性命的人的性命却是一项绝对的义务。不过，普通国内法的教师们却完全同意在紧急情况下批准这样的措施。当局并不把刑罚（penalty）与这一禁令结合在一起，是因为对此只能适用死刑。但在危急情况下，如果某人不是自愿地赴死，法律却用死来威胁他，那这部法律就是胡说八道的法律了。

们受到的不应得的痛苦为自己的反叛辩护是一样的容易，那么由谁来为两者做出裁断呢？这一裁断必定取决于谁控制着公法的最终执行权，这个人实际上就是国家的首领自己。因此，在共同体中就没人有权反抗他的权威。

尽管如此，可敬的人们宣称属下有理由在某些情况下运用强力反对他的上级。这里我只需提到阿肯沃尔（Achenwall）[1]，他极为谨慎、准确与克制地提出了他的自然权利理论。[2]他说："如果国家首领长期的不义行为所产生的危险，比拿起武器反对他所造成的危险还要大，人民也许就会反抗他。他们或许会运用这一权利废除与他缔结的臣属契约，将其作为暴君而废黜。"他总结道："这样，人民由于废黜了统治者，就回复到了自然状态。"

我认为不管阿肯沃尔还是其他那些和他有着同样想法的可敬人士，都不会在发生这种情况时赞同他所给出的建议或如此危险的方案。几乎无疑的是，如果瑞士、低地联合省（the United Netherlands）或甚至大不列颠为了给自己赢得可贵宪法的那些革命失败了，那么读到这段历史的读者就会把处死其知名建国者的行为看做只是政治大罪应受的惩罚而已。因为尽管一件事的结果往往是不确定的，而权利原则又是永恒不变的，但结果通常还是影响着我们对行为正当性的判断。不过，即使我们承认这样的革命，对已然违反了与人民订立

〔1〕 戈特弗里德·阿肯沃尔（Gottfried Achenwall，1719～1772 年），当时的哥廷根大学教授与重要的统计学家。他的著作《自然法讲义》（*Ius Naturae in usum Auditorium*）1781 年第 7 版于 1755～1756 年在哥廷根出版。康德把这部著作用于他自然法讲座——这个讲座在 1767～1788 年之间开了 12 次——的课本。当时把这本书用作自然法讲座的教材是很普遍的。

〔2〕 帕尔斯（Pars）编：《自然法》（*Ius Naturae*）下卷，第 203～206 页。

的根本协议——比如《欢乐协议》(Joyeuse Entrée)[1]——的统治者来说，也没有什么不公正，以这种方式追求其权利的民族显然也犯了最大的错误。因为如果把这种办法当成一个准则的话，一切合法的体制就无以保障自身了，这就会导致一种绝对无法无天的状态，即自然状态（*status naturalis*），在这种状态中，所有的权利原则都不再有效了。鉴于这么多思想纯正的作家都有代表人民（这会损害他们自身的）做出这种呼吁的倾向，我会评论说，这些错误部分地是由于通常涉及权利原则的时候，允许幸福原则的谬误影响了他们的判断；部分地是由于这些作家假定了原初契约的理念（一个合理性的基本假定）必定是在现实中（in reality）已经发生过的事情，但没有任何档案表明事实上有什么契约提交给共同体，为国家的首领所接受并为双方所批准。于是这些作家就认为，如果在人民看来，原初契约受到严重的违反，人民就有权根据自己的想法废除这一契约。[2][3]

83

从中可以明显地看出，幸福原则（其实根本就不是一个正式的原则）对政治权利的坏作用就跟对道德是一样的，不

[1] 这是约翰三世公爵（Duke John III）在1354年颁给布拉班特（Brabant）的宪章，在其中公爵承诺维护领地的完整，非经与其市议会代表的臣民谘商，不得宣战、媾和与征税。

[2] 即使人民与国家首领之间实际上缔结了契约，并且这一契约被违反了，人民也不能以共同体（commonwealth）的名义而只能通过组建派别立即做出回应。因为迄今为止的体制已然为人民所破坏，而新的共同体尚待组建。这时候，无政府状态就到来了，随之而来的是不断的恐怖事件。接着一群人对另一群人做了很多错事，这是如此地明显，以致反叛的臣民试图给彼此创造一个比他们所放弃的体制远为残酷的体制。因为他们被教士与贵族彻底控制，而不是在统治他们全部人的单个国家首领之下享受着政治负担分配上的更大程度的平等。

[3] 评论是针对法国大革命而言的。

管教授它的那些人本意是怎样的善良。主权者想让人民获得他所认为的最好的幸福，因此他变成了暴君；而人民也不愿放弃以自己的方式追逐幸福这一普遍的人类欲求，因此他们变成了反叛者。如果他们首先询问什么是合法的（在不受经验主义者干扰的、先验确定性的意义上），社会契约的理念就会获得其永不式微的权威。但它不是作为一个事实而存在(丹东[1]坚持这一看法，他宣称如果事实上不存在这一契约，那么目前公民体制之下的财产权乃至一切权利就都是无效的、空洞的)，而只是作为一项用来判定合法体制理性的原则。由此可见，直到达成了公意为止，人民都没有反抗其统治者的强制性权利，因为只有他才能合法地运用强制力。但如果意志已然形成了，人民就不能运用强力对待统治者，否则人民就是最高统治者了。这样，人民就不可能有权以强力对抗国家的首领，也没有资格在语言上或行动上反对他。

我们可以进一步看出，这一理论也是适用于实践的。人民感到如此自豪的不列颠宪法，被奉为全世界的圭臬，然而其中并没有提到如果君主违反了1688年的协议，人民有资格做些什么。[2]既然没有法律暗含这样的情况，即如果他违反了协议，人民就保留了反叛他的权利。如果宪法包含了一条可能导致这种结果的法律，即如果有人违反了契约，人民就有资格推翻现存的、一切个别法律都从其衍生出来的宪法，那么它本身明显就是个悖论。因为那样的话，为保护人民的

84

[1] 乔治·雅克·丹东（Georges Jacques Danton，1759～1794年），法国大革命的领袖。

[2] 这条评论针对的是奥伦治亲王威廉三世（William III of Orange）与女王玛丽（Mary）于1688年就任英国王位的事（光荣革命）。在詹姆斯二世(James II) 被推翻以后，议会立法决定让威廉与玛丽继承王位，规定君主须为詹姆斯一世（James I）的信教后继者。

权利起见，就必须公开设立一个（a publicly constituted）[1]反对派，即必须另外设立一个国家首领来对抗第一个统治者，并再设立一个第三权力从自己的考虑出发来决定前两个首领谁更有权。实际上，大不列颠人民的领导者们（或监护者们——或随便你怎么叫吧）害怕，如果他们的计划失败，某个这样的指控会为他们所逼迫下台的君主捏造（invented）自愿退位的概念，而不是宣布有权废黜他（这会使得宪法自相矛盾）。

尽管我相信没人会指责我通过宣称君主不可侵犯而奉承得太过头了，但我又希望，如果我主张人民也有反对国家首领的不可剥夺的权利（即便这些不可能是强制性的权利）的话，也没人会责备我替人民提的要求太多了。

霍布斯和我的看法相反。在他看来（《论公民》第7章第14节），国家首领对人民不承担契约所规定的义务；他不可能对一位公民施行不义，但可以随意对待他。如果不义行为是说一种伤害，即受到伤害的那一方有一种强制性权利（coercive right）以对抗那个对他做出不义行为的人，那么这个命题完全就是正确的。但就其一般形式而言，这个命题是相当可怕的。

不能反抗的臣属必须能够假设他的统治者没有对他不义行为的愿望（wish）。每人都有不可剥夺的权利，即便他想放弃也不可得，他有资格对这些权利的事情做出自己的判断。但如果他假设统治者的态度是出自善良的意愿，那么他认为

[1] 一个国家中没有任何权利——至少是人民说的作为宪法一部分的权利——可以心照不宣地、要诡计地作为秘密保留意见，因为必须认为宪法中的一切法律都来自公共意志。因此，如果宪法允许叛乱，它就不得不公开宣布这项权利以及应当怎样进行叛乱。

自己所遭受的不义行为就只能来自于过失，或是因为忽视了最高权威所制定的法律的后果。因此，经过统治者的批准，公民必须有资格将统治者的任何在他看来对共同体造成不义的措施公开表达自己的看法。因为假定国家的首领既不会犯错也不会忽视任何事情，也就等于说他获得了神启，而不再仅仅是一个人了。笔头的自由（freedom of the pen）是人民权利唯一的捍卫者，但它不能超出对既定宪法的尊重与奉行的范围，这种态度本身就能在臣民中造就一种自由的精神气质。试图否定公民的这种自由并不仅仅是说，正如霍布斯所主张的，臣民根本无权反对最高统治者。这意味着不让统治者知道所有那些如果他知道的话就会进行纠正的事情，以致置他于自欺欺人的境地。因为仅仅是在他代表人民公意的情况下，他的意志才能对其臣民（作为公民）发号施令。但让国家首领害怕独立而公开的思想，害怕它们会引起政治动荡，就等同于让他怀疑自己的权力，并憎根自己的人民。 85

然而，一个民族可以根据某个一般原则，否定最高立法者即便出于善良的意志也不能判定（not decreed）的任何事情，这个原则可以用如下这句话来概括，即任何一个民族不能强加给自身的事情，也不能由立法者强加给它。

比如，如果想知道是否可以把一部宣称教会体制（它是在过去的某个时候形成的）永远有效的法律当做立法者的真实意志或意图，我们就必须首先问问，是否一个民族得到了授权（is authorised）为自身制定这样的法律，即宣称某些公认的学说或外部形式的宗教是永久的法律，是否这样一来，人民就会妨碍自己的后代在对宗教的理解上取得更大的进步或至少是纠正过去的错误。很明显，人民通过原初契约制定的这样一条法律本身就是无效的、空洞的，因为它与委派给人

类的目标与目的是相矛盾的。因此，不能把这种法律看做君主的真实意志，也许由此就产生了反对他的代表。可是，在最高立法权采取这种措施的情况下，对他们做出普遍而公开的评判，而不进行任何口头上或行为上的抵抗，就是允许的。

在每个共同体中，如果一些强制性法律对政治体制的运行普遍有效，那就都必须对它们保持服从（obedience）。此外，还必须要有一种自由精神（a spirit of freedom），因为在所有与普遍的人类义务相关的事项中，每个人需要为理性所说服的是，处于优势地位的强制力必须是合法的，否则他就会陷入自相矛盾的窘境。没有自由精神的服从是一切秘密结社（secret societies）的真实原因。因为与同胞交流是人的自然天职，尤其是在影响作为整体的人类的事务上。因此，如果这种自由得到鼓励，秘密结社就会消失。如果不允许在其起源和影响上都如此可敬的自由精神表现出来，政府还能以别的什么方式获得它所需要的知识来推进自己的基本意图呢？

86

实践从未如此轻易地置纯粹的理性原则于不顾，像在讨论一个好的政治体制需要什么这个问题中一样，如此自以为是地对待理论。之所以如此，是因为能存续较久的合法体制，逐渐会使人民习惯于在和平的现状（status quo）中评判自己的幸福与权利。它不但不鼓励他们与此相反地根据理性所提供的那些幸福和权利概念评估既定的状态，并承担起追求一个更好状态的任务，反而让他们更为偏爱这个消极的状态。这就证实了希波克里特（Hippocrates）让医师记住的那个说法：判断是靠不住的，而实验是危险的（*iudicium anceps*, *experimentum periculosum*）[1]。因此，一切延续了相当长时间的

〔1〕字面义为“判断是靠不住的，而实验是危险的。”

体制，不论它们有什么样的缺陷与变化，都会产生同样的后果：人民满足于他们所拥有的东西。在这样的情况下，如果我们考虑人民的安乐（the welfare of the people），那理论当然就是无效的，因为一切都取决于得自经验的实践。

但理性提供了一个我们称之为政治权利（*political right*）的概念。正是这个概念把敌对状态——他们的自然自由所导致的状态——中那些共存的人的力量联合起来，以致不管这种联合会给人们带来利益还是灾难（因为这只有通过经验才能知道），政治权利概念都具有客观的、实践的现实性。由此可见，既然经验不能提供知识，使我们据此可以判断什么是正当的，那么政治权利概念必定是建立在先验原则之上的。确确实实存在一种政治权利理论（*theory*），实践也只有跟它保持一致才是有效的。

能够对此提出的唯一异议是，尽管人们在其脑海中具有他们被赋予的权利的理念，但他们由于自己桀骜不驯，所以既没有能力，也不配享有自己的权利所给予的那种待遇。在这种情况下，把他们置于一位纯粹根据权宜便利原则行事的最高权力控制之下，不仅是可能的，而且是应该的。但这一绝望的忠告（*salto mortale*）意味着，既然不能付诸权利而只能诉诸强力，那么人民就只能求助于强力，并从而使得任何一种合法体制都不再安全了。如果没有像基本人权那种理性命令人必须要对其表示敬意的东西，就没有什么能影响人的专断意志或限制他的自由了。但如果善意与权利同时大声地说话，人性就证明自身还不是太过于低贱而不能心怀敬意地倾听它们的声音。正如维吉尔的诗句：如果他们看到一个人由于自己的德性和功绩而受人尊敬，他们就会沉默并站在一旁倾听（*Tum pietale gravem meritisque si forte virum quem Con-*

87

spexere, silent arrectisque auribus adstant)。[1]

三、从国际权利的视角论理论与实践的关系——从一个普遍博爱的、即世界公民的观点进行的思考[2]（驳摩西·门德尔松）[3]

人类是一个可爱的整体呢，还是一个令人鄙视的对象？难道我们一定要只是许下人类是善良的这一愿望（以避免变成厌世主义者）却并不想努力去实现它，然后对这一愿望再也不抱兴趣吗？为了回答这些问题，我们必须首先回答如下的这个问题：人是不是拥有自然的能力表明他们将一直进步与改进，使过去和现在的一切邪恶都消失在将来的善好中呢？如果是的话，我们至少会因为人类持续向善良前进而钦佩它；不然，无论虚伪的博爱主义者——他们对人类的感觉至多等同于善良的意愿，但不是真诚的喜悦——提出什么样的反对意见，我们还是不得不憎恨并鄙视它了。

因为无论我们怎么努力地试图削弱自己内在具有的爱的感觉，我们都不可避免地憎恶现在和将来都是邪恶的东西，尤其是当这个东西涉及蓄意或普遍地侵犯最神圣的人权的时候。也许我们不想伤害人们，但也不想再与他们有什么瓜葛。

摩西·门德尔松抱持后一种意见［《耶路撒冷》（*Jerusa-*

---

〔1〕“如果他们看到一个人由于其德性与服务而受到尊敬，他们就会静静地站近了洗耳恭听的。”语出维吉尔（Vergil）：《爱奈德》（*Aeneid*），I，第151~152页。

〔2〕不是立刻就能找到普遍博爱（philanthropic）的态度所指出的那条路，它先是通向世界公民体制，接着将国际正义（international justice）建成能使我们人类配得上别人尊重的能力得到适当发展的唯一状态。但这篇论文的结论会使这种关系清晰起来。

〔3〕参看上文第60页注释9。

lem）第二节，第44～47页][1]，他提出这一意见是为了反对他的朋友莱辛的人类神圣教育假说。[2]他声称如下的这些说法完全是幻想：“整个大地上的人类必将持续地进步，随着时间的流逝变得越来越完善。”他继续说道：“我们认为人类作为一个整体，是缓慢地来回变动的，每当它向前走了几步之后，没多久就会以两倍的速度倒退到原来的状态。”（这真的是西西弗斯的石头；[3]如果我们像印度人那样采取这种态度，大地作为一个救赎古老而又为人忘怀的罪过的地方，一定会使我们震惊了。）“作为个体的人是进步的；但人类却不断地摇摆于固定的两端。可是，如果把人类看成一个整体，它大致上保持着同样水平的道德，同样程度的虔诚与不虔诚、德行与恶习、幸福（？）与痛苦。”他以这些话引出了这些主张（第46页）：“你竟敢猜测神意为人类制定的计划吗？不要捏造假设”（早些时候他还称之为理论）；“去看看周围到底发生了什么吧，如果你能简单地调查一下过去的一切历史，那么去看看从远古以来发生过什么吧。这所有的东西就是事实；它必定经过更高级的智慧的计划设计和批准，或至少是和它一起被采用的。”

88

请允许我表达不同的看法。当我看到一个有德的人与逆境和邪恶的诱惑作斗争而且坚持不懈的时候，我就想，这真

---

〔1〕《耶路撒冷，或论宗教权力与耶路撒冷》（*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Jerusalem*），柏林，1783年，这是门德尔松的一本重要著作。

〔2〕哥特霍尔德·以法莲·莱辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729～1781年），德国作家与剧作家。这里说的是他在1780年出版的《论人类的教育》（*Die Erziehung des Menschengeschlechts*）中的观点。

〔3〕传说西西弗斯是希腊科林斯的国王，由于行为不当受到了诸神的惩罚。这一惩罚是，他必须不断地把一块很重的石头推上冥府的山顶，但总是发现一到山顶，石头就会再次滚下来。参看荷马（Homer）的《奥德赛》（*Odyssey*），XI，第593～600页。

是一幅配得上神明的景象。但就连思想纯良的人看到人类在一段时期内朝着美德前进，然后迅速地逆转到恶习与痛苦的道路上来，他们也会认为，这种状况不仅不那么配得上神明，甚至连最普通的人都配不上。看一会儿这种戏码或许还挺让人感动或是有所教益，但幕布终究要落下来。因为长期来看，它就成为了一出闹剧。即使演员们还没有厌倦它——因为他们是蠢人——观众也会受不了。因为只要他能从中得出这出永无止境的戏剧将永远以同一种方式进行下去这样的结论，任意一幕对他来说就足够了。如果它只是一出戏剧，那么在终场时的报应还能弥补下观众不愉快的感受。但在我看来，如果允许数不清的罪恶不断地积累，即使它与德行是混合在一起的，也不能与这个世界的睿智的创造者和统治者的道德取得一致。

因此，我就可以提出这样的假设，即既然人类在文化事务上不断地进步（这与其自然目的是一致的），那么它在与其存在的道德目的相关的事情上也在不断地改进。这一进步过程虽则偶尔会受到干扰（interrupted），但不会中断（broken off）。我不但无需证明这个假设；反而会让对手去证明它。我是人类世代序列中的一员，就我自身来说，根据本性中的道德性的要求，我应当变得更好，而且也能变得更好，但我现在还没有达到这样的水平。但我的主张并不是错的，89 只要人们承担起以如下的方式影响后代这一与生俱来的义务，即他们将（在前人的影响下）不断进步（因而我必须假设进步是可能的），而这一义务可以从这个序列中的一个成员适当地传给另一个成员。历史可以不停地对我的希望表示怀疑，如果这些怀疑得到了证实，它们或许会说服我放弃这个明显无意义的任务。但只要还无法确定它们的现实性，我就不能

把自己的义务［作为确定的东西（*liquidum*）[1]］换成那个说我不应当尝试这些不可行的事［即不确定的东西（*illiquidum*）[2]，因为它纯粹是假设］的权宜便利的规则。至于我们是不是能期待人类会变得更好这件事，无论我多么不确定，这一不确定性仍然不能贬低我已经采纳的准则，也不能为了实践的目的贬低人可能取得进步这一假设的必要性。

对更好时代到来的期待——没有它，想要为公共善做一些有用之事的诚挚的渴望永远都不会启发人的心智——总是影响着思虑纯良之人的行动。既然可敬的门德尔松曾为促进自己所属的这个民族的启蒙与安乐而狂热地奋斗，想必他自己也对它有一些期待。因为要不是他的后辈会沿着同样的道路继续走下去，他自己满怀热情地做这些善事就不合理了。在受到那些可悲景象——不仅包括降临到人类头上的、出于自然缘故的灾难，而且也包括人们强加给别人的痛苦——挑战的时候，我们的精神凭着对将来必将取得改善这一前景的信念获得了提升。不过，这需要我们具有无私的善意，因为在我们播种的东西收获成果的时候，我们早已作古很久了。是否经验的证据能够表明这些计划——它们仅仅建立在希望的基础上——会取得成功是无关紧要的。因为那些迄今为止不成功的事永远不会成功这样的想法，也没有让谁有理由放弃甚至一个实用的或者技术性的目标（比如说乘着气球飞行这样的目标）。这甚至更加适用于道德上的目标，只要它们的实现不是确然地不可能，那这些目标就相当于义务。再者，各种证据都表明，与以前的所有时代相比，人类在我们的时代取得了相当大的道德上的进步，而短暂的阻滞则完全不能

［1］ 意为确定之物。

［2］ 意为不确定之物。

证实发生了与此相反的情况。此外，显而易见的是，之所以会产生反对人不断地滑向更为堕落的境地的意见，是由于我们能预见将来，而这又是因为我们达到了更高的道德水平。于是，如果我们严格地评判我们现在的道德水平，并拿它和我们应当达到的道德水平比较，那么我们的这种自我批评必定能让我们跟已知的历史过程中已经发生的那样，攀升到更高的道德水平。

90 现在如果问有什么方法能够保持并真正地使这个朝向更好的状态持续前进的过程加速进行，那么我们很快就会意识到，这一相当长期的事业并不怎么取决于我们（we）做了些什么（比如，我们给年轻的那些世代灌输了什么样的教育）以及我们（*we*）为了推进它使用了什么样的办法，而是取决于我们内在的人性（human *nature*）为了强迫（compel）我们遵循自己在有选择的余地时不可能轻易就范的一个过程做了些什么。我们只能指望自然，或者不如说神意（providence）——既然必须要有最高程度的智慧才能实现这个目的——因为这样的一个成就将首先作用于全体，然后才能影响到个别的部分。相反，人们的规划则是从各部分开始的，并经常在这些部分上面止步不前。因为整体对人们来说太为广大而难以把握；他们尽管能够在观念中触及它，却不能积极地影响它，尤其是当他们的规划互相冲突到了一定程度，以致他们几乎不能凭借自己的自由意志达成一致的时候。

一方面，它所引起的普遍的暴力和痛苦，最终必定会让一个民族决定服从理性自身规定的强制力（即公法的强制力），从而进入一个公民（civil）体制。另一方面，各国企图征服或者吞并彼此的持续不断的战争，最终必将引导他

们——即使有悖于他们的意愿——进入一个世界公民（cosmopolitan）体制。或者，如果这样的一个普遍和平状态，由于可能导致最为可怖的专制，反而对自由构成了更大的危险（在那些变得过大的国家中，这种情况不只发生过一次），痛苦必定会迫使人们构建一个状态，这个状态不是在某个单一统治者掌控之下的世界公民的共同体，而是根据公认的国际权利（international right）组建的有法律的联盟（federation）。

随着各国文明程度的增进，它们越来越倾向于通过诡计或暴力，以牺牲别国为代价来谋求自身的扩张，这必将使战争的爆发更为频繁。在这种情况下，常备军必须进行持续的训练并配备以越来越多的武器，这样一来，军备开支就越来越高。同时，所有必需品的价格也会不断地上涨，然而却没人敢指望金属通货的数量会相应地获得成比例的增长。和平不会持续足够长的时间，储存的资源就不会太多，从而就不能满足下一场战争的花费，而国债这一发明尽管非常精巧，却不过是一个终究会自我挫败的权宜之计罢了。由此可见，彻底的精疲力竭必将最终完成善意本应做成，但还没做成的事：每个国家必须以这样的方式来安排其内部组织，即国家的首领——对他来说，战争其实是不计成本的［因为发动战争是以牺牲别人（即人民）的利益为代价的］——在是否宣战的事情上没有决定性的投票权，因为承担战争代价的人民必须有权决定。（当然，这必然预设了原初契约的理念已经得到了实现。）因为人民不会轻易地为扩张私欲而冒牺牲自己利益的风险（这却不会影响到国家元首），也不会由于一些想当然的或者纯粹口头上的冒犯而冒险（发动战争）。这样的话，后代就不会承受任何它没有给自己施加的负担，他

91

们就能朝向道德上更为高级的状态持续前进。这并不是前辈对后来人的爱导致的，而是每一代人的自爱所导致的。每个共同体既然没有以强力伤害别的共同体的能力，于是就不得不自行遵守法律。可以合理地期望其他那些以相似的方式组建的实体将会在这件事上帮助它。

但这只不过是个人意见和假设罢了；它就像所有宣称确定了某个预想的结果——这并不能完全为我们所掌控——的合适的自然原因的主张一样地不确定。即使是这样的一种意见，它也没有给某个现存国家中的臣民提供什么原则，以便他们能根据这些原则并凭借强力达到想要的结果（正如已经证明的那样）。只有不受强制力约束的国家首领能够这样做。在事物的正常秩序中，不能指望人性自愿地停止使用暴力，尽管在情势非常紧迫时，这也不是不可能的。因此，既然人不能独自实现自己在道德上的那些希望与欲求，那么说他可以指望神意（providence）创造一个实现它们的情境，就不算是不合适的。即使人们（men）作为个体恰巧走着相反的方向，人（man）作为整个的类，即通过自由运用自己的力量去最终完成自己使命的类，也必将在神意的引导下取得成功。因为正是个体癖好之间的冲突这个一切灾难的渊薮，帮了理性一把，使其可以自由地指挥他们所有人。因此，获得优势的不是自我毁灭的恶，而是一旦建立起来就继续致力于保存自身的善。

人性从来没有比在民族之间的关系中表现得更为令人讨厌了。没有任何国家能够在自己的独立性与财产方面获得哪怕一时的保障。想要征服别国或以牺牲他们为代价谋求扩张的欲望是一直存在的，各国从不放松为了防卫的目的进行军

92 备物资的生产，这通常使和平更加残酷、更为损害一国内部

的福利。除了基于每个国家都必须服从的、可以强制执行的国际权利状态（与个人进入的公民或政治权利状态类似）之外，不可能存在别的抵制办法了。因为通过所谓的欧洲均势（European balance of power）的办法实现永久而普遍的和平纯粹是一种幻想，它就像史威福特讲的房子——工匠们建造这座房子的方式完全符合一切均衡法则，但当一只麻雀落到它上面的时候，它却轰然倒塌了——的故事一样。[1] 不过有人可能会反对说，根本就不会有国家服从这种强制性的法则，建立一个普遍的联盟——一切个别的国家将会自愿服从它的权力，并完全遵从它的法律——的提议，或许在圣皮埃尔神父[2]或卢梭的理论中是非常完美的，但它并不适用于实践。因为伟大的国务活动家甚至是国家元首们总是嘲讽这样的提议是迂腐的、天真的和学究的想法。

就我自身而言，我将自己的信任置于那个根据权利原则，人们与国家之间的关系应该是（ought to be）什么样的理论之上。它推荐给我们这些世俗神灵（earthly gods）一个准则：我们应当以这样的方式处理我们的争端，即或许可以建立一个普遍的联盟状态，以便我们假设它在实践中（*in praxi*）是可能的（is possible）。作为补充（*in subsidium*），我同样信赖万物的本性，它们会强迫人们做那些他们不会自愿选择的事（*fata volentem ducunt*, *nolentem trahunt*）。[3] 这涉及的是人性，它由于尊重权利和义务而仍然生机勃勃。因此，我不能、将

---

〔1〕 我查不出这里引用的故事出自何处。

〔2〕 参看第47页注释2。

〔3〕 康德引文词序不对。它应该写作：Ducunt volentem fata，nonlentem trahunt（"命运引领着愿意的人，拖拽着不愿意的人"）；出自塞涅卡（Seneca），《长书信集》（*Epistle*），107，11。

来也不会把它看成如此沉溺于邪恶的东西，以致实践的道德理性在许多次不成功的尝试之后，最终还不能以它的凯旋表明自己毕竟还是值得向往的。在世界公民的层面也是这样。因而，凡理性表明在理论上有效的东西，在实践中也是有效的这一说法仍然是正确的。

论永久和平：一部哲学上的规划[1]

“永久的和平”

荷兰一个店主曾将这几个具有讽刺意味的字题写在旅店的招牌上，恰与店前坟场的画面形成对照。我们不想费神去问这几个字是适用于一般人，或者是特定的国家元首（他们对战争永不厌倦），还是只针对那些幸福地畅想着永久和平的哲学家而言。不过，本文的作者首先要说一点保留意见。实践的政治家倾向于自以为是地将政治理论家贬低为一个学究。这些实干家认为，理论家那些抽象的观点不会令国家陷入危险，因为国家必须建立在经验的原则上。这样，不管让他怎么使劲地大放厥词似乎都是安全的，老于世故的（worldly-wise）政治家无须为其动容。因此，如果实践的政治家要前后一贯，那么在与理论家的争辩中，他们就不能宣布理论家

〔1〕 德文原题目为 *Zum ewigen Prieden. Ein philosophischer Entwurf*, AA VIII, 第341~386页。本文于1795年首次由科尼斯堡的弗里德里希·尼科洛维乌斯（Friedrich Nicolovius）出版。增订再版于1796年。这篇论文大概是受到1795年4月5日缔结的《巴塞尔协约》（*Treaty of Basle*）之启发才撰写的。康德是在1795年8月13日将这篇论文提交给他的出版商尼科洛维乌斯的，参见《通信集》（*Letters*），第672号，AA XII，第35页，“给尼科洛维乌斯的信”（Letter to Nicolovius），1795年8月13日。

随意、公开发表的观点对国家有什么危险。根据这个保留条款，本文的作者就认为自己在所有恶意的揣测面前，以一种正确而恰当的方式得到了保护。

第一部分　国家之间永久和平的先决条款

一、"凡缔结的和平条约中包含着能作为将来战争之凭借的秘密保留条款，此条约的缔结无效。"

因为如果这样的话，那就只不过是暂时搁置敌意的停战协定，而不是和平（peace）。和平本来就意味着终止一切敌意，将"永久的"这个形容词置于和平的前面简直就有冗词之嫌。和平条约的缔结废除了一切可能引起未来战争的因素，即便这些因素还没有为条约的双方所认识到，也不管他们稍后会怎样敏锐和小心地从旧文件中拼凑出这些因素。有可能双方都对一种在将来使旧的托词再度生效的观点持有精神上的保留意见。这样的保留意见不会明白地提出来，因为双方尽管有一种病态的愿望想要抓住最有利的时机来实现其目标，但他们确实是太精疲力竭了以致不能继续战争。但如果我们从其自身来考虑下这些保留意见，他们立刻就变得像是耶稣会的狡辩（Jesuitical casuitry）了；它们配不上一位统治者的威严，正如按照这种推理逻辑，他们也配不上一位国务大臣的威严一样。

94

但是，如果根据政治上权宜便利的"启蒙了的"概念，我们会认为一个国家真正的荣耀在于它凭借一切手段不断增加自己的权力，那么上述的判断当然就看起来既有学究气，又迂腐不堪了。

二、“不管大小，凡现存的独立国家，他国皆不得通过继承、交换、购买或赠送的方式获得。”

因为一个国家与建立于其上的那块土地不同，它并不是一项财产（*patrimonium*）。它是一个人组成的社会，除了它自己没有人能够对它下命令或者处置它。像一棵树一样，它也有自己的根系，像一条嫩枝一样把它嫁接到另一个国家，这就终止了它作为道德人格的存在，使其变成了一个商品。这与原初契约的观念相矛盾，而没有这个契约一个民族的权利就无法想象。[1]每个人都知道以这样的方式来获取国家的想当然的权利——甚至在我们的时代——给欧洲带来了什么样的危险（因为这种实践在其他大洲是不为人所知的）。人们认为国家间可以互相联姻，这已经提供了一种新的产业，凭借它所提供的家族联系，不仅不费吹灰之力就可以增加权力，而且也可以扩展领地。当一个国家雇佣别国的军队去抗击一个并非是双方共有的敌人时，情况也是一样，因为臣民在这里都只是被用作或滥用作随意操控的物品而已。

三、“将常备军（*miles perpetuus*）逐步削减乃至全部废除。”

因为事实上他们总是为战争做准备的，因而不断地威胁着其他国家。他们刺激着一些国家在增加士兵数量上无休止地超过其他国家。作为最终的结果，相对于进行一场短期战争而言，和平更加令人觉得压抑。军队本身就成为攻击性战争的起因，因为通过战争可以终止负担沉重的军事开支。此

95

〔1〕 一个世袭的王国并不是一个可以被另一个国家继承的国家。唯有统治这个国家的权利可以遗留给另一个生物人。在这种情况下，国家拥有了一位统治者，但这位统治者（他已经有了另一个王国）并不拥有这个国家。

外，雇凶杀人或让人被杀掉似乎意味着把人当成机器或工具供其他人（国家）利用，这很难与人内在人格中的权利原则相协调。如果公民们自愿承担不时进行军事训练的任务，以便在外人发动进攻时保卫自己及其祖国的安全，那这就另当别论了。但如果是财产而不是士兵的人数增加了，那情况也是一样，因为其他国家仍然会将其看做一个军事威胁。这或许会迫使它们发动一场反制性的攻势，因为一个国家内部的三种威力——军队的威力、结盟的危机以及财力——中，第三种很有可能是最值得依赖的战争工具。如果很难搞清楚其他国家所拥有的财富的规模，那就会经常爆发战争。

四、“任何国债都不得凭借与国家的外部事务的关联而缔结。”

不管是寻求外援还是内援，只要对于国家经济有利，那就没有什么好怀疑的（比如为了修缮道路，新的移民垦殖，因多年饥荒引起的食物短缺，等等）。但如果一个借贷制度被权力用来作为一个攻击另一个的工具，那么这就使得财力变得最为危险了。因为这些方面的债务虽则总是为了满足目前的需求，但（因为并不是所有的债权人都在同一时刻要求偿还）它们却会无限的增加。被本世纪的商业民族[1]所发明的这个精巧的制度，可以提供超出所有其他国家拥有的资源总和的军事资金。尽管通过这个借贷制度可以为工业和贸易的发展提供商业上的刺激，从而将崩溃往后推迟相当一段时间，但债务国最终还是会被税收赤字所压垮，这就很容易引发战争。再加上掌权的那些人喜欢战争的癖好（这看起来是人性固有的特点），外债就成为通向永久和平的道路上非

〔1〕 这指的是英国。

常巨大的障碍。因此，必须用这样的一个和平条款限制外债，否则，长期来看不可避免的国家破产，一定会将使许多别的国家承担他们本来不应当承受的损失，并造成公开的损害。所以，其他国家如果联合起来反对这样的国家，这一要求就是正当的。

五、“任何国家不得强行干涉他国的宪法与政府。” 96

因为，什么可以证明这样的干涉是正当的呢？当然不会是一国在他国的臣民中间激起的任何耻辱感或被冒犯感。这更应当做为对他国的警告，正是这个民族无法无天的状态才使得它成为了一个遭受大不幸的例证。一个自由的人［把被接受的侮辱（*scandalum acceptum*）］给予他人的坏榜样跟对后者的伤害是不一样的。但如果一个国家因为内部的不和而分成了两部分，其中每一方都建成了单独的国家并声称有权拥有原来的那个整体，那情况就不同了。如果一个外部的国家想要对其中一个给予援助，那就不能认为是对他国宪法的干涉，因为他们正处于无政府状态。但只要内部的冲突还没有解决，外部权力的干涉就是对一个正在与其内部病症作斗争的独立民族之权利的侵犯。这样的干涉是一个积极的冒犯，将会使其他所有国家的自治都得不到保障。

六、“凡处于交战状态的国家，皆不得批准那些在将来的和平时期使互信成为不可能的条款。这样的条款包括雇佣刺客（assassins，*percussores*）或投毒者（poisoners，*venefici*）、破坏协定（breach of agreements）、教唆叛国投敌（the instigation of treason，*perduellio*）等。”

这些都是卑鄙的计策。因为即使在战时对敌人抱有某种信任的态度也仍然是可能的，否则的话就不会达成和平协定，

敌意就会转变成毁灭性战争（*bellum internecinum*）。毕竟，战争只是一种不幸的成本，以便在没有正义的法庭可以依其合法权力进行裁断的自然状态中，用武力来维护自己的权利。在这种情况下，不能宣布任何一方是非正义的敌人，因为这已经预设了法官的裁断。只有冲突的结局（outcome）——即所谓的"上帝的审判"——能够决定谁是对的。国家间的惩罚性战争（*bellum punitivum*）是不可理解的，因为他们之间并不是主宰和隶属的关系。接下来，在一场毁灭性战争中，双方及其权利都会同时消灭掉，使得永久的和平将只能在人类广阔的墓地上实现了。这种战争以及可能引发它的不择手段，都必须受到绝对的禁止。但是如上所述的那些手段将不可避免地导致这样的战争，因为这些恶毒的技艺，除了其天生可鄙之外，如果将其付诸使用也不会长期局限在战争的范围内。比如，这适用于使用间谍（*uti exploratoribus*），因为它只不过就是利用别人的不诚实（这是不可能被根除的）而已。这样的实践将会被带入和平时期，并因而完全损害到和平的宗旨。

97

以上所列的这些条款，当客观上针对或者关涉掌权的那些人时，属于禁止性法律（*leges prohibitivae*）。然而，其中的一些属于严格的法（*leges strictae*），它们不计情况的差别而普遍有效，并且要求立刻（immediately）废除掉那些明令禁止的滥用协约的行为（第1、5、6款）。其余的那些（第2～4款）则属于宽松的法（*leges latae*），即尽管它们并不是正义法则的例外，却允许根据它们所适用的情况而有一些主观上的回旋余地。后者并不是一定要马上执行，只要不忽视它们的最终目的［比如根据第二条将自由归还（restoration）给某些国家］就行了。但是它们的执行不可以推迟到遥遥无期

[比如奥古斯都常常许诺的根据希腊历法（*ad calendas graecas*）]。之所以允许延迟，是为了避免过早的执行损害条约的整体目的。因为关于第二款的情况是，禁令仅仅包含了获得的方式（mode of acquisition）——从这儿往后才要禁止的，却并不涉及目前的政治占有状态（the present *state of political possessions*）。尽管目前的状态没有得到必要的正当权威的支持，但在那个推定取得的时代、在每个国家的公众观念里却被当做合法的。〔1〕〔2〕

---

〔1〕 迄今为止仍然存疑而未经证实的问题是：是否除了劝诫性法律（*leges praeceptivae*）和禁止性法律（*leges prohibitivae*）之外，还可以有许可性法律（*leges permissivae*）？因为所有的法律都包含着一种客观的实践必然性（necessity）要素作为某些行为的理由，然而许可仅仅依赖于实践的可能性（contingencies）。因而，许可性的法律将会成为做某件不能被强迫（compelled）做的事的压力（compulsion）。如果法律的目标和许可一样的话，那就会产生矛盾。但是在上述第二款中所包含的许可性法律，原初的禁令只适用于在将来获取某权利的方式（比如，通过继承），而免于这种禁令的情况（即法律的许可性部分），则只适用于目前的政治占有状态。因为根据一部以自然权利为基础的许可性法律，即使自然状态已经被公民社会所取代，目前的国家仍然得以保留下来。目前的占有即便是不合法的，也算是用正当（honest）手段获得的，这就是推定的占有（*possessio putativa*）。不过，一旦被认定为推定的占有，那么不管在自然状态，还是已经进入公民社会，它都是被禁止的。而且，如果在进入公民社会状态时，推定的占有早就发生了，那么它的继续存在下去则是不被许可的，因为作为对权利的侵犯，它的非法性一经发现就必须立刻终止。

我在这里只是想简要地向自然权利的鼓吹者指出一种许可性法律的概念，它将在理性的系统划分中自动呈现出来。这尤其值得注意，因为它在国内法或成文法中得到了频繁的使用。只是有一个不同之处：法律的禁令部分是独立存在的，而许可的部分则并未包含在法律中作为一个限制性条件（它本应是这样的），却被附加进来以涵盖例外情况。这样的法律通常表述为：这个或那个是被禁止的，除了（except）情况一、二、三以至无穷（ad infinitum）。因为许可性的条款并非根据任何确定的原则，而只是通过对特例的审查才偶然附加到法律上的。然而，限制性条件就不得不包含在禁止性法律实际的表述中（in the actual formula of the prohibitive law），并由此而自动地成为许可性法律。所以这一由睿智而思维清晰的温狄史格里茨伯爵（Court Windischgrätz）提出的精妙难解的悬

第二部分　国家之间永久和平的正式条款

人们生活在一起的和平状态与自然状态是不同的，后者毋宁说是一个战争状态。因为即使不涉及积极的敌意行为，它也还是包含着爆发战争的威胁。因此，和平状态必须是正式建立的，因为暂时搁置敌意本身并不能保障和平。除非一个邻居应另一个邻居的请求做出担保［这只能在有法律的（lawful）状态下才能发生］，否则后者都可以视前者为仇敌。[3]

赏问题，这么快就被人放弃，真是一件憾事啊，因为它原本是可以解决我们目前正在讨论的法律难题的。因为找到一个像数学中的公式那样的普遍表述方式，是对立法一致性的唯一真正考验。没有它的话，所谓的无疑义的法（*ius certum*）也只不过是一种虔诚的愿望罢了。否则的话，我们就只能有一般的（general）法［即在一般情况下有效（valid in general）的法］，但却没有普遍的法［即普遍有效的（generally valid）法］，而后者看起来正是法的概念所要求的。

〔2〕温狄史格里茨即约瑟夫·尼可拉斯（Josef Niklas），温狄史格里茨帝国伯爵（Imperial Court of Windischgrätz，1744～1802年）。这位贵族曾邀请学者们参与解决这个问题——表述合法契约的条文只能有一种解释的可能性有多大，以及哪一种方法才能终结因所有权的变更而引起的纠纷——的角逐。

〔3〕我们通常假定，一方不能对另一方采取敌对行为，除非前者受到了后者的实质性伤害（injury）。如果双方都生活在合法的公民状态（legal civil state）时这完全是对的。因为既然二者都服从同样的权威，那么一方已经进入这种状态的这个事实就给了另一方必要的担保。但是人（或一个单个的民族）在纯粹的自然状态中却剥夺了我所有的安全，并凭借他与我共存其中的这个状态就可以伤害我。他或许没有在事实上（*facto*）伤害我，但却通过无法律状态（*statu iniusto*）伤害了我，因为他对我永远是一个威胁。我可以要求他要么与我一起进入一个共同的有法律状态，要么从我的居住地搬走。因此所有这些条款建立于其上的那个假设就是，所有彼此影响的人必须遵循某种公民宪法。但任何正当的宪法，以及生活在相应的宪法之下的人们，必将遵循如下三种类型之一：（1）在一个民族内部，根据个人的公民权利（civil right）所建立的宪法：国内法（*ius civitas*）。（2）在各国的相互关系中，根据国际权利（international right）建立起来的宪法：万民法（*ius gentium*）。（3）个人与国家由于在相互影响的外部关系中共

永久和平的第一项正式条款：各国之国内法须属共和制

99

一部共和制宪法（*republican constitution*）建立在三个原则之上：首先，一个社会所有成员（作为人）享有的自由（freedom）原则；其次，每个人对唯一共同立法的依赖（dependence）原则（作为臣民）；再次，所有人在法律上的平等（equality）原则（作为公民）。[1][2]这是唯一能从原初契约——一个民族的一切正当的立法都必须建立在它之上——的

100

存而被看做普遍的人类国家之公民，根据这一世界公民的权利（cosmopolitan right）而建立的宪法：世界公民法（*ius cosmopolitcum*）。

这个着眼于永久和平理念的分类系统并不是武断的，而是必然的。因为如果其中一方不能实际上影响他方，并且它本身还处于自然状态，那就有战争的危险了，而这恰恰是上述各条款要防止的对象。

〔1〕正当的（即外部的）自由（Rightful freedom）不能按通常认为的那样，被定义为一种许可，以便让人在不对别人造成不公正的情况下想做什么就做什么。许可（warrant）是什么呢？它是指以某种方式行动的可能性，只要这种行动不对别人造成不公正即可。所以这个定义的道理是：自由就是以不对别人造成不公正的方式行动的可能性。也就是说，如果我们不对别人做不公正的事，那么不管我们实际上做什么事，我们都不会对别人造成不公正。因此，这个定义就是个空洞的同义反复。其实，我的外部的、正当的自由（freedom）应该被定义为一种许可，即除了我能够给予同意的那些外部法律之外，我不遵守任何外部法律。与之相似，一个国家之内的外部的、正当的平等（equality）是公民之间的一种关系。在这种关系中，没有人能将别人置于合法的义务之下，除非他同时服从法律所要求于他的，即它自己能被置于别人将其置于的那种同样的义务之下。[我们无须定义合法的（legal）依赖原则]，因为政治宪法的概念已经暗示了这一点。这些与生俱来、不可转让之权利的有效性，作为人类必然的属性，被人可以与更高的存在有一种合法关系（如果他信仰后者）的原则肯定与拔高了。因为他可以把自己当做一个先验世界的公民，同样的原则也适用于这个世界。关于我的自由，我甚至不承担任何神法（我仅能靠理性识别出它们）所规定给我的义务，除非这些神法限于这样的范围：我能够对它们表示我的同意，因为我之所以能形成神的观念也是凭借自己理性的自由法则。至于和我所能理解的最高贵之存在——除了上帝（比如说，像永存者 Aeon 这样的大能）——有关的平等原则，如果我和这位更高的存在都在自己的岗位

理念中引申出来的宪法。因此就权利而言，共和制本身就是一切种类的国内法的原初基础。遗留的问题是，它是否也是能够导向永久和平的唯一宪法。

共和制宪法不仅在其起源上是纯粹的（因为他起源于纯粹的权利概念），而且它也提供了我们想要的结果，即永久和平的前景，其理由如下。——在这种宪法下不可避免的情况是，如果在决定是否要宣战的问题上需要征求公民的同意，那么他们对要进行这样危险的事业是持犹豫态度的。因为这意味着把他们拖进战争的一切痛苦当中，比如自己要去参加战斗，从自己的资源中提供战争物资，费力地修复后续的战争破坏等。最大的痛苦是，他们不得不承担战争债务，这将使和平本身就成为一件恼人的事，而且鉴于新战争的威胁，付清债务也是不可能的。然而，如果宪法之下的臣民不是公民，从而这部宪法也不是共和制的，那么发动战争就是世上

上尽自己的义务，那就没有理由让我承担服从的义务而他却应当享受命令的权利。不过，之所以这个平等原则（与自由原则不同），并不适用于我跟上帝的关系，是因为上帝是唯一的存在，对他来说义务的概念不再有效。

然而，关于所有作为臣民的公民所享有的平等权利，我们要问一个世袭贵族（hereditary aristocracy）是否有资格享有。这个问题的答案完全取决于是否国家授予的、使一个臣民比另一个臣民更优越的等级（rank）要比功绩（merit）更加重要，反之亦然。现在很明显的是，如果等级是根据出生就授予的话，那么是否功绩（在某人岗位上的技能与贡献）能附随而来是相当不确定的；这就相当于把发号施令的权力赋予一个受到偏爱的个人而不计他在其岗位上有什么功绩。这永远不会得到处于原始契约——毕竟这是所有权利背后的原则——中的人民公意的批准，因为一个贵族（nobleman）并不一定是个高贵的人（noble man）。至于一个掌权的贵族（nobility），即依靠功绩获得的地方高级治安官（higher magistracy）品级，品级并不是附属于人而是附属于这个人所占据之职位的财产，这就没有侵犯平等原则。因为当一个人辞职之后，他也同时辞去了他的品级而复归为人民的一员。

〔2〕 Aeon 希腊原文为 Αἰών，意为永恒的化身。

最简单的事了。因为国家元首不是公民的一分子，而只是国家的所有者，战争不会使他以及他的宴席、狩猎、行宫和宫廷庆祝做出丝毫的牺牲。所以他在没有什么重要理由的情况下，仅仅能为了娱乐而发动战争，并且漫不经心地把对战争进行礼节性辩护的事情丢给外交使团——他们一直就是为此目的而准备的——来做。

为了避免将共和制和民主制宪法混为一谈的通常做法，有必要进行如下的评论。国家（*civitas*）的各种形式既可以根据秉执最高权力的人的不同，也可以根据统治者——不管他是谁——管理民族的不同方式来进行分类。第一种分类法按照主权的形式（*forma imperii*）只能分成三种类型，取决于统治权在单个人（individual）、一些人（several persons）的团体，还是所有人（all）一起组成的公民社会［即独裁（autocracy）、贵族制（aristocracy）与民主制（democracy），分别对应君主的权力、贵族的权力、人民的权力］。第二种分类法取决于政府的形式（*forma regiminis*），并关涉国家根据宪法（即公意形成的法案，借此人群成为了民族）以什么样的方式运用它的全部权力。在这种情况下，政府的形式不是共和制的（republican）就是专制的（despotic）。共和制（republicanism）是执行权（政府）与立法权分立的政治原则。专制是指法律的制定及其随意的执行都操之于一个权力，只是在统治者把人民的意志看做自己的私人意志的情况下，这个权力才反映人民的意志。在这三种主权形式中，民主（democracy）这个词就其最真实的含义而言，一定是专制（despotism），因为它建立了一种执行权，通过它所有公民可以在不经单个人同意的情况下为了（也是反对）他做出决定，以致决定既是由所有人做出的，而又不是由所有人做出

101

的。这就是说公意自相矛盾，从而也与自由相冲突。

任何没有代议制（representative）的政府都必然是不正常的（anomaly），因为同一个人不可能同时是立法者和自己意志的执行者，正如逻辑推理中的大前提不能够同时又是把特指包含在全指之内的小前提一样。即使其他两种政治宪法（即独裁与贵族制）由于它们为专制的政府形式留了余地而总是有缺陷的，至少它们可以与根据代议制的精神（spirit）建立的政府结合起来。起码弗里德里克二世[1]说过（said）他只不过是国家的最高仆人，[2]然而民主宪法却不可能有这种态度，因为在这种体制下每个人都想成为统治者。这样，我们就能说，一个国家的统治者人数越少，它们的代表权力越大，这个宪法就越接近于其共和制的潜力——通过逐渐的改革最终实现它还是有希望的。为此缘故，在贵族制下就比在君主制下更难，而在民主制下只有通过暴力革命的手段才有可能达到这个唯一完全合法的制度。但是比起宪法的形式，人们更为关心政府的模式（mode）[3]，尽管这也在很大程度

102

[1] 弗里德里克国王。

[2] 许多人批评那些经常赋予统治者的崇高称号（比如“神圣的受膏者”、“神意在地上的代表者与执行者”），说它们是又恶心又过度的谄媚，但在我看来这种说法没有道理。它们不仅没有让一国的统治者变得傲慢，反而使他的心灵充满了谦卑。因为如果他是一个有知性的人（我们必须这样假定），他将会反思，自己占据着对一个人来说太过于巨大的权力，那就是在地上管理上帝最神圣的安排，即人的权利。他就会一直生活在恐惧之中，生怕以什么方式伤害到上帝最珍爱的财产。

[3] 马莱·迪·旁（Mallet du Pan）❶以其华美却又沉闷空洞的方式吹嘘说，根据多年的经验，他最后信服了蒲柏❷那句名言中蕴含的真理：“让蠢人去争论政府形式的问题吧，管理最好的政府就是最好的。”如果这是说管理最好的政府就是管理得最好，那他就敲开了一颗坚果［正如史威福特（Swift）所做的］，找到了一只虫子作为奖赏❸。但如果这是说管理最好的政府也属于最好的那种政府（即最好的宪法），那么这就完全是错的，因为好政府的榜样丝毫没有说

上取决于宪法与政府的目的相适合的水平。不过，政府的模式要与权利的原则相一致，那它就必须建立在代议制的基础上。这一制度本身就使一个共和制国家成为可能，而没有它，

明政府种类的问题。诚然，有谁能比提图斯（Titus）[4]或马可·奥勒留（Marcus Aurelius）[5]统治得更好？然而前者留下了多米提安（Domitian）[6]、后者留下了康茂德（Commodus）[7]作为继任者。这在一部好的宪法之下是不可能发生的，因为他们不适于充任统治者这一点早就为人所知了，而其前任的权力也大得足以将他们排除在继任序列之外。

[1] 马莱·迪·旁全名雅克·马莱·迪·旁（Jacques Mallet du Pan，1749～1800年），他是出生于日内瓦附近的一位瑞士作家，在法国大革命时期拥护温和的保皇派。康德这里应该指的是马莱·迪·旁的《论法国革命及其延续的原因》（*Considérations sur la nature de la révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée*），布鲁塞尔，1793年；此书被弗里德里希·根茨翻译成了德文（über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer），柏林，1794年。在这篇论文的最后，马莱·迪·旁提到了一句格言，它出自一位英国诗人的韵诗，已经指导马莱的生活长达15年。这正是指康德在上文所引用的蒲柏的诗句。不过，康德的翻译不同于根茨。

[2] 蒲柏的话出自亚历山大·蒲柏（Alexander Pope），《论人》，第304～304页。

[3] 注释〔1〕中提到了史威福特如下的段落——康德在这里并不是说得很准确——它出自史威福特《桶的故事》（《乔纳森·史威福特散文集》，波恩图书馆版，I，伦敦，1900年，第55页）：“智慧就像一只母鸡，我们必须重视她那咯咯乱叫，因为伴随叫声的是一只蛋；然而最后它又像是一颗坚果，除非你用判断力做出选择，不然你可能报废了一颗牙却只换来了一只虫子。”

[4] 提图斯全名提图斯·弗拉维乌斯·维斯帕西亚努斯（Titus Flavius Vespasianus，公元39～81年），罗马皇帝（公元79～81年）。

[5] 马可·奥勒留全名马可·奥勒留·安东尼乌斯（Marcus Aurelius Antonnius，公元121～180年），罗马皇帝（公元161～180年）。

[6] 多米提安全名提图斯·弗拉维乌斯·多米提安努斯（Titus Flavius Domitianus，公元51～96年），罗马皇帝（公元81～96年）。

[7] 康茂德全名卢修斯·埃利乌斯·奥勒留·康茂德（Lucius Aelius Aurelius Commodus，公元161～192年），罗马皇帝（公元180～192年），提图斯与马可·奥勒留以其仁慈的统治而美名远扬，而多米提安与康茂德则以他们作为统治者的残忍而臭名昭著。

专制和暴力——无论在何种宪法之下——将会导致武力上的强制。古代所谓的"共和国"没有一个引入了这种制度，因此它们不可避免地以专制而告终，尽管在单个人的统治之下，这相对来说还是可以忍受的。

永久和平的第二项正式条款：各民族之权利须以自由国家之联盟为基础

我们可以用与评判生活于自然状态下的个人同样的方式，来评论独立于外部法律并将自身构建为民族国家（nation states）的那些民族（people），因为根据互为邻居的这一事实，他们彼此之间也必然是互相侵犯的。每个民族为了自身的安全，能够而且应该要求其他国家与自己一道进入类似于国内法那样的体制，在这种体制下，每个民族的安全都能得到保障。这意味着要建立一个各民族的联盟（a federation of peoples）。不过这种联盟和国际国家（an international state）还不是一回事。国际国家是自相矛盾的东西，因为每个国家都涉及主人（立法者）与隶属（遵守法律的人民）的关系，而组成一个国家的若干个民族将构成一个单一的民族。这就与我们原来的假设相冲突了，因为我们是从民族互相之间的关系出发来考虑各民族的权利的，这仅限于它们是一群独立国家并且没有联合成为一个整体的范围之内。

我们以极为鄙视的态度看待野蛮人坚持他们无法律的自由的生活方式。他们宁可进行不断的纷争，也不要服从他们可以施加给自己的法律约束，因为他们偏爱蠢人的自由胜过理性的自由。我们称之为野蛮、粗野和对人性粗暴的贬低。因此我们应该期待那些每个在其内部结成一个国家的文明民族，它们将会尽快地废弃这种可耻的状况。然而恰恰相反，每个国家（state）都认为自己的尊严在于不服从任何外部的

103

法律约束，统治者的荣耀存在于他的权力之中：他可以命令千万人为一个实际上与他们无关的原因而牺牲自己，而他本人却没有给自己造成任何危险。[1]欧洲与美洲野蛮民族的主要区别在于，一些美洲部落完全被他们的敌人吃掉了，而欧洲人知道怎样更好地利用他们战败的敌人，而不只是用他们来做食物。他们宁愿利用他们来增加自己臣民的数量，并由此扩充进行更多扩张性战争的工具之规模。

尽管在法律统治之下的公民社会中，人性的堕落被深深地掩盖了，但它在不同民族间不受约束的相互关系中却毫无掩饰地显示出来了。因此我们很想知道，权利这个词是不是还没有被当做多余的迂腐之物而被排除在军事政治之外，是不是还没有国家敢于公开地宣称要这样做。因为尽管胡果·格劳秀斯（Hugo Grotius）[2]、普芬多夫（Pufendorf）[3]、瓦特尔（Vattel）[4]以及其他人（他们是可怜的安慰者）在哲学上或外交上撰写的法典并没有也不可能拥有丝毫的法律（legal）效力——既然这样的国家并不服从于共同的外部约束——但他们的著作还是被忠实地援引以便为军事行为辩护

---

〔1〕 因此一个比利时君主回复希腊皇帝——他曾善意地请求以决斗来解决与前者的争端——时说："一个拥有钳子的铁匠不会用自己的手将灼热的铁从煤炭中取出来。"

〔2〕 胡果·格劳秀斯（Hugo Grotius，1583～1645），荷兰法学家、政治家。他主要的著作是1625年的《论战争法与和平法》（*De iure belli et pacis*）。他是自然法学派主要的阐释者。

〔3〕 萨缪尔·冯·普芬多夫男爵（Samuel Freiherr von Pufendorf，1632～1694），自然法学派一位重要的理论家，海德堡大学与莱顿（Leyden）大学教授（1661年），后来在柏林做史料编纂家。他的主要著作是1672年的《论自然法与万民法》（*De iure naturae et gentium*）。

〔4〕 艾玛艾希·冯·瓦特尔（Emmerich von Vattel，1714～1767），瑞士法学家与服务于萨克森的外交家。他的主要著作是1758年的《万民法》（*Droit des Gens*）。

(*justification*)。然而，没有一个国家曾经被这些名人的证明所支持的那些观点所感动，以致放弃它的目的。每个国家（至少在字面上）对于权利概念的敬意，证明了人具有一种更为伟大的道德能力——尽管目前还是隐藏着的——去最终克服内在于他的邪恶原则（因为他不能否认这是存在的）并期望别人也这样做。否则的话，权利（right）这个词就不会为想要对他国发动战争的国家所利用，除非是在嘲弄的意义上，正如某位高卢（Gallic）君主所宣称的："自然赋予了强者特权，使弱者遵从他们。"既然没有外部的法庭来审判他们的要求，那么各国追求自身权利的方式只能是战争。不过权利不能由军事上的胜利来决定，一个和平协约（peace treaty）或许能终止目前的战争，但不能够终结尚武的一般状况，总能够找到借口发动一场新的战争。诚然，这样的事态不能被宣布为完全的不正义，因为它允许每一方充当对自己事务的法官。然而，尽管自然权利允许我们对生活于无法律状态下的人们说，他们应当抛弃它，但各民族的权利并不允许我们对各国说同样的事。因为作为国家，它们已经具有了有法律的内部体制，因而就超越了其他民族根据自己的权利观念迫使它们服从于范围更广的合法体制的那种强制权利。另一方面，理性作为立法的最高道德权威，断然谴责把战争作为对权利的考验这种做法，并要求将和平设定为一项直接的义务。但没有各民族之间的普遍协议，和平既不能获得它的开端，也不能得到它的保障。这样，就需要一种我们可以称之为和平联盟（pacific federation，*foedus pacificum*）的特殊同盟。它与和平协约（peace treaty，*pactum pacis*）不同，因为后者结束了一场（one）战争，而前者却试图永远终结所有（all）战争。这一联盟的宗旨并不是获得像国家所拥有的那

104

种权力，而只是要维护与保障每个国家自身的自由（freedom）以及其他结盟国家的自由，但这并不意味着它们要像自然状态中的人们一样服从于公法以及执行它们的强制性权力。能够看出，这种逐渐扩展到包括所有国家在内从而导向永久和平的联邦主义（federalism）的观念，具有可行性及客观的现实性。因为如果运气好的话，一个有力的启蒙了的民族建立了一个共和国（就其本性而言，它就致力于永久和平），这就会为其他国家的联盟提供一个中心点。后者将会与前者结合起来，根据国际权利的观念保障每个国家的自由，接着，这个整体还将通过类似的一系列联合逐渐地扩展开来。

一个民族说这些话是可以理解的："我们之间将不会有战争，因为我们将自己组合成了一个国家，亲自地委任最高立法权、执行权与司法权，通过和平的手段来解决我们的争端。"但如果这个国家说，"尽管我不知道有什么最高的立法权来保障我的权利以及我反过来应当保障的那些国家的权利，但在我自己和其他国家之间将没有战争"，那么除非我依赖某种公民社会之联合的替代品——自由的联盟——否则就不可能理解我能有什么样的论证使得我对自身权利的保障有这么大的信心。如果国际权利的概念还保留有什么意义的话，理性必定将它与这种联盟结合起来。 105

如果国际权利被理解为进行战争的权利，那这个概念就没有什么意义了。因为这将使如下行为成为一项权利：不是凭借普遍有效的外部法律，而是凭借由武力支持的片面借口来决定什么是合法的。它也就意味着，采取上述态度来毁灭彼此并因而在一个广阔的坟场——那里埋葬了所有暴力带来的恐怖以及应当为此而负责的人——中寻找永久和平的行为

是完全正义的。只存在一条路能使彼此共存的各国能够从纯粹战争的无法律境况中走出来。正如单个的人一样，它们必须抛弃野蛮而无法无天的自由，使自身适应强制性的公法，并由此构成一个国际国家（万民之国）（international state, *civitas gentium*），后者一定会逐渐地扩展，直到包括所有地球上的民族为止。但既然根据各民族目前的国际权利观念——以致它们在假设上（*in hypothesi*）拒斥了在理论上（*in thesi*）正确的东西——这不符合它们的意愿，那么世界共和国（world republic）的积极理念就不可能实现。如果所有这些还不至于丧失殆尽的话，那最好能找到一个消极的替代品，即一个持久的、逐渐扩展的联盟，才有可能防止战争。后者可以抑制人们目前藐视法律并与人类同胞对抗的癖好，尽管再一次崩溃的危险一直存在。正如维吉尔（Virgil）的诗句所言："邪恶的狂怒张开血红的大嘴，狂暴地肆虐着"（*Furor impius intus-femit horridus ore cruento*）。[1][2]

永久和平的第三项正式条款：世界公民之权利须限定于普遍友好之条件

在前面的那些条款中，我们关注的不是博爱问题，而是权利问题。在这种语境下，友好（hospitality）意味着当一个

[1] 在战争结束、和平缔结的时候，一个民族在举行一场感恩的庆祝之后再进行一天的悔罪并没有什么不妥，以便以国家的名义召唤上天，使其宽恕人类那仍然还在犯的罪行，因为它不能够使自己在国际关系中遵从有法律的体制。尽管战争不能够对特定国家的权利进行裁断，但出于对自身独立的自豪，每个国家都宁愿采取战争这种野蛮的办法。为一场战争中个体的胜利举行的感恩仪式，以及以以色列人的方式对万军之主（the Lord of Hosts）咏唱的赞歌，都很明显地恰恰与人类之父（a father of mankind）的道德观念相反。因为除了对各民族追求他们相互权利的方式漠不关心（这就够令人伤心的了）之外，他们实际上还为无数人类及其幸福的湮灭而感到喜悦。

[2] 出自《伊尼特》，I，第294～296页。

陌生人进入到别人的领地时不受敌视的权利。诚然，在不致引起死亡的前提下，可以拒绝他入境。但只要他在其恰好处于的那个地方以一种和平的态度行事，那就不能敌视他。陌生人不能够要求以宾客的权利（right of a guest）受到招待，因为这需要一项特别的协议——凭此协议，他可以在一段时间内成为东道主国家的一员。他只能要求访问的权利（right of resort），因为根据对大地表面共同占有的权利，所有人都有权使自己进入别人的社会。既然大地是一个圆球，人们就不能在无限的面上分散开来，因而必须互相陪伴。没有人原本就比其他人更有权利去占据地球的任何一部分。人类的共同体被地球表面那些无人居住的部分——比如大洋和沙漠——隔开了，但即便如此，船和骆驼（沙漠之舟）仍然使得他们能够越过这些无主的区域来接近他们的同伴，并且根据人类共同占有地球表面的权利（right to the earth's surface）来进行交往。沿海居民劫掠近海船只并奴役搁浅船只的水手的不友好行为（如巴巴里海岸那样），以及沙漠的居民（如阿拉伯贝都因人）将接近游牧部落作为劫掠他们的理由的做法，都是有悖于自然权利的。但友好的自然权利，即陌生人的权利，并没有扩展到超出使他们尝试（*attempt*）与当地居民发展关系成为可能的那些条件。以这种方式，彼此相距很远的各大洲也可以进入和平的相互关系，最终被公法所约束，并进而使人类越来越靠近一种世界公民体制。

106

如果我们拿这一终极目的与我们大洲那些文明国家——尤其是商业国家——的不友好行为进行比较的话，它们在访问（visiting）外国及其民族——在这种情况下，其实跟征服（conquering）差不多——时所展现的不正义似乎到了骇人听

闻的地步。当美洲（America）、黑人国度（the negro countries）、香料群岛（the Spice Islands）、好望角（the Cape）等地被发现的时候被看做无主的土地，因为当地的居民什么都不算。外国军队仅仅以建立贸易站点为借口而侵入东亚［印度斯坦（Hindustan）］。这进一步引起了对当地人的镇压、印度诸邦之间的大范围战争、灾荒、暴乱、背信弃义以及折磨人类的一切邪恶诅咒。

107 已经领教过这种宾客的中国[1]和日本（Nippon）明智地

〔1〕 如果我们想以这个伟大帝国称呼自己的方式来命名它（China，而非Sina或其他类似的形式），我们只需参考下吉奥尔基（Georgi）❶的《藏语字母表》（*Alphabetum Tibetanum*）第651～654页即可。根据彼得堡（Petersburg）的费舍（Fischer）教授❷的说法，它其实并没有用于称呼自己的固定名字。最常用的是Kin这个词，意思是金子（不过藏人称为Ser），这就解释了皇帝被称为“（世上最辉煌的国土之上的）黄金之王”。在这块土地上Kin这个词显然发音为Chin，但却被不能准确地发舌音的意大利传教士表述为Kin。由此可见，罗马人称之为Ser的那个民族所居的土地实际上就是中国，丝绸正是从那里经由大西藏［或许是穿过小西藏、布哈拉（Bukhara）❸和波斯］到达欧洲的。这导致人们对这个堪与印度斯坦媲美的卓越国家的古代史以及它与西藏和印度的关系进行了无数的猜测。但关于是它的邻国给予它的Sina或是Tschina这个名字却没有什么发现。

或许欧洲与西藏之间古老的、但迄今为止人们还不太清楚的交往，可以从赫西奇乌斯（Hesychius）❹所记录的伊留西斯神秘仪式（Eleusinian Mysteries）❼中祭司（hierophant）❺的呼声（Konx Ompax，κονξΟμπαξ）❻中得到解释［参看《少年阿那卡西斯之旅》（*Journey of the Younger Anacharsis*）❽第五部分第447页及以后各页］。因为根据吉奥尔基的《藏语字母表》，Concioa意为神，它与Konx非常相似，而Pah-cio（同上，第520页）——希腊人或许简单地发成pax的音——意为法律的颁布者（promulgator legis），即遍布于整个自然界的神性（也叫作Gencresi，参见第177页）。但Om被拉·克洛泽（La Croze）❾译为蒙福者（benedictus），如果涉及神性的话不过是有福之人（beatific）的意思（第507页）。当P. 弗朗西斯科·奥拉齐奥（P. Francisco Orazio）❿问西藏的喇嘛是怎样看待神（Concioa）时，他总是被给予这样的答案：“神是所有神圣者的共同体”（那些蒙福之灵的共同体，在经过无数次从各种身体里转移之后，通过重生为喇嘛而最终被再度统一于神性之中，并因此转变成为配得上膜拜的存在——第223页）。因此，Konx Ompax这个神秘的名字或许指的是圣者（holy，Konx），神（Om，heavenly）与智

对他们进行了约束。中国允许他们停靠在它的领土周围，但

者（wise，pax）这些遍布于整个世界——即人格化的自然——的至高至上的存在。正如在希腊神秘仪式中所用的，它可能表示相对于无知群氓之多神教（polytheism）的守护祭司（epopts）[11]的一神教（monotheism），尽管P. 奥拉齐奥的无神论从中发现了无神论的意味（见上文所述）。我们古代人的思考应该有助于解释，这个神秘的名字是怎样经由西藏到达雅典的。相应地，这种影响使得如下事情很有可能，即欧洲在较早的时期就取道西藏而与中国发生了联系，甚至比与印度的联系还要早。[12]

[1] 《藏语字母表》全称相当之长，若以较为简短的方式，则是：《由奥古斯丁修会修道士安东尼奥·奥古斯蒂诺·吉奥尔基神父受圣徒之命编纂整理的藏语字母表》（*Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum…Studio et labore Fr. Augustini Antonii Georgii eremitae Augustinui*），罗马，1762年。它是一本有名的大部头汇编著作，作者是奥古斯丁修会修道士与传教士安东尼奥·奥古斯蒂诺·吉奥尔基（Antonio Agostino Giorgi，1711～1797年）。

[2] 费舍全名是约翰·埃布哈特·费舍（Johann Eberhard Fischer，1697～1771年），历史学家，圣彼得堡科学院成员和历史学教授，第二次堪察加（Kamchatka）探险队（1733～1743年）成员。这里指的是他的《彼得堡问题》（*Questiones Petropolitanae*），哥廷根/哥达，1770年——《论中华帝国的不同名称》（*De Variis nominibus imperii Sinarum*），第二节，第81页。

[3] 布哈拉（Bukhara），现属乌兹别克斯坦（Usbekistan），根据周围的国家而得名。

[4] 赫西奇乌斯（Hesychius）是一位亚历山大城的希腊语法学家（很有可能生活于5～6世纪），是一本重要的希腊语词典作者。

[5] 祭司（hierophant）是神圣秘仪的阐释者、创始人。

[6] Konx Ompax，κονξ Ομπαξ 很有可能暗指约翰·格奥尔格·哈曼（Johann Georg Hamann）的《Knox-Ompax：一个伪经女巫的末日神秘教义摘录》（*Konx-Ompax, Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien*），魏玛，1779年。这本书是对如下两本书的回应：约翰·奥古斯特·史塔克（Johann August Stack）的《弗莱-毛埃尔修会的辩护书》（*Apologie des Ordens der Frey-Mäurer*），柏林，1778年；以及克里斯托弗·麦纳斯的《论古代的神秘教义》（*Über die Mysterien der Alten*），莱比锡，1776年。[参看J. G. 哈曼的《著作集》（Sämtliche Werke），III，维也纳，1951年，第215～218页，也可参看第452页及以后各页。] 根据哈曼给赫尔德（Herder）的一封信可以看出，康德曾给哈曼写了一封长信指出 κονξ Ομπαξ 这个词起源于西藏，这是康德不久前刚刚发现的。哈曼拒绝接受这个观点并认为

不允许进入；而日本只允许一个欧洲民族——荷兰人——靠岸，但像对待囚犯一样将其与当地人隔开。这一切导致的最坏的（从道德判断的观点来看，却是最好的）事情就是这些商业国家并不能从他们的暴力中获利，因为所有的贸易公司都处在崩溃的边缘。糖料群岛（The Sugar Islands）作为最残忍和算计最为精细的奴隶制大本营，并未收获净利润。他们只是间接地（并不十分值得称赞地）为训练军舰的水手服务，从而援助欧洲战争的进行。所有这些就是列强为了表达

它很荒谬［参看给 J. G. 赫尔德的信，1783 年 4 月 18 日，亚瑟·亨克尔（Arthur Henkel）编：《J. G. 哈曼通信集》（*Briefe*），V，法兰克福/美因，36；康德给哈曼的信已然不存］。这里的暗指对于那些熟悉康德与哈曼之间语词之争——这种争斗经常隐蔽在不明显的脚注等处——的人来说，是很容易理解的。康德与哈曼的私人关系有时还算不错。κονξ' Ομπαξ 这个词出现在赫西奇乌斯（Hesychius）的字典中，它的意思是很有争议的。

[7] 伊留西斯神秘仪式（Eleusinian Mysteries）是指雅典附近的伊留西斯祭祀农业、丰饶和婚姻的女神得墨忒耳（Demeter）和冥界之后佩塞芬尼（Persephone）以祈求丰产的仪式。

[8] 《少年阿那卡西斯之旅》为让·雅克·巴尔特拉米神父（Abbé Jean Jacques Barthelemy）所作，法语原名为《公元前 4 世纪少年阿那卡西斯的希腊之旅》（*Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quartrième siècle avant l' ère vulgaire*），五卷本，巴黎，1788 年。约翰·埃尔利希·比斯特（Johann Erich Biester）将其翻译成德文，取名《少年阿那卡西斯的希腊之旅》（*Reise des jüngeren Anacharsis durch Griechenland*），第五部分，柏林，1793 年。

[9] 拉·克洛泽（La Croze）全名迪昂·韦绥埃尔·德·拉·克洛泽（Mathurin Veyssière de La Croze，1661 ~ 1739 年），本笃会（Benedictine）教士，普鲁士皇家科学院成员。

[10] P. 弗朗西斯科·奥拉齐奥全名为弗朗西斯科·奥拉齐奥·德拉·平纳神父（Pater Francisco Orazio della Penna）是生活在拉萨（1735 ~ 1747 年）的一位传教士，以其对西藏的准确描述而著称。

[11] 守护祭司（Epopt）是指那些被介绍加入伊留西斯神秘仪式的人。

[12] 这个不寻常的脚注表明了康德对地理学和人种学的广泛兴趣。

其虔诚而造成的骚乱。他们想被看做中选的信徒，然而他们却以罪恶的果实为生。

因此，地球上的各民族已经在不同程度上进入了普遍的共同体，而且这个共同体已经发展到了这样一个高度：在世界某一（one）部分发生的对权利的侵犯在所有地方（everywhere）都能感受得到。世界公民权利这一理念因而就不是幻想或者夸大其词，而是对政治与国际权利那些不成文法的必要补充，并将后者转变成一种普遍的人权。只有在这种条件之下，我们才能够夸耀自己说，我们正在不断地迈向永久的和平。 108

第一个补充：论永久和平的保障

为永久和平提供保障的权威，正是自然（Nature）这位伟大的艺术家本身（*natura daedala rerum*）[1]。自然的机械进程明显地呈现了使人们——即使有悖于他们的意志并确实是以他们的不和为手段——达成和谐的有目的的规划。如果我们把这项规划看做一个必然的事业，但还不知道它具体操作的法则，那么我们将称之为命运（fate）。但如果我们在这个世界的发展中看到了它有目的的机能，并发现似乎有某个主宰更崇高的事业的潜在智慧——它指出了朝向人类之客观目标前进的道路并预先决定了世界的发展——我们就称之为神

〔1〕“自然，这位（世界）万物的设计师！”语出卢克莱修（Lucretius）的《物性论》（*De rerum naturae*），V，第234页。

意(providence)。[1]事实上,我们在自然的巧妙安排中既不能

---

〔1〕 人类作为一种有知觉的存在,是自然的一部分。自然的运行机制依赖于一种基本的形式。只有当我们视其为某个预先规定了它的普遍的造物者的设计时,这种形式才是我们能够感知到的。我们称这种先定的影响力为神意(providence),并进一步把它规定为原初的神意(original providence),因为它从最早的时代往后一直是向前发展的(*providentia conditrix*;*semel iussit*, *semper parent.* ——奥古斯丁)。❶鉴于自然的发展过程遵循着有目的的普遍法则,我们称之为统治的神意(ruling providence,*providentia gubernatrix*)。如果它实现了某个人所不能预见且只能从后果中才能猜测得到的神意,我们就称之为指导的天意(guiding providence,*providentia directrix*)。最后,如果个别的事件被认为是神的意图,我们就不能称之为神意了,而是称之为专门的安排(special dispensation,*directio extraodinaria*)。但如果有人宣称他能够认出这些事情,那就是愚蠢的胆大妄为了,因为即使这些事件也没有被详尽地描述得像是奇迹,也暗示了奇迹已然发生。如果任何人从单一的事件中就做出结论,说它的前因后果是由专门的原则来安排的,或者相关的事件本身就是目的,这个事件并不是某个不为我们所知的其他目的的自然而机械的结果,那么不管这种宣称听起来多么地虔诚或者谦卑,它都是荒谬的、狂妄自大的。与此类似,如果根据实质有形的东西(materialiter)对神意进行分类,将其划分为一般的(general)与特殊的(particular)——正如一种学说所认为的,神意用心维持各种各样的生物的类,但将偶然性丢给了对个体的看顾——那就是错误的与自相矛盾的了。因为说神意普遍适用的要义就是没有把单个的东西排除在外。不过,这种分类方法或许想要说明,神意是以不同的方式(in different ways,*formaliter*)执行的。这些要么是惯常的(ordinary)——比如,随着季节的变换,自然一年一荣枯——或不寻常的(extraordinary)——比如,木头随着水流被运送到北极的海岸,尽管它们不能在那里生长,却被提供给当地的居民使用,而他们若无这些木头就无法生存。在后一种情况下,尽管我们可以解释这一现象的物理—机械上的原因(比如,因为温带的河岸被森林所覆盖,它们就会落入河中,并被诸如墨西哥湾流带到远方),但我们一定不能忽视目的论——这可能是某个统治自然的、充满智慧的行为体的深谋远虑。但在目前的学术界,神之参与(participation)或合作(collaboration,*concursus*)的观念对于解释感官世界所经历的那些事情来说,真是应用得太过分了。因为首先,把不同的东西结合在一起(*gryphes iungere equis*)❷是自相矛盾的,这意味着作为世界向前发展全部动因的存在者本身,在世事进行的过程中还不得不补上他自己预先定好的神意(这需要以它原本就不够用为前提)。譬如,这样说是荒谬的:在上帝之后,作为助手的医生治愈了病人——*causa solitaria non iuvat*。❸上帝是医生及其所有药品的创造者,如果在理论上追溯我们所不能理解的至上原因,那么这一效果就必须全部(entirely)归功于他。或

观察到这样的一个行为人，甚至也不能够从中推断（infer）出它的存在。但关于万物的形式与其最终目的的关系，我们能够而且必须在思维上把它提供出来（*supply it mentally*），以便通过与人类作品的类比来构想它的可能性。它与理性直接为我们规定好的那个目的（即道德的目的）的关系，只能被看做一个理念。然而，尽管这个理念确实在理论（theory）上有些牵强，但却拥有独断的有效性以及实践（practice）上的真正基础——就像永久和平（perpetual peace）的概念就使我们利用上述的自然运行机制来促进它成为我们的义务。但在这样的语境中，我们只关心理论而不是信仰。我们还应当注意，谈论自然（nature）而不是神意（providence）更符合人类理性的限度，因为理性在处理因果关系时必须保持在可能经验的界限内。谦逊（modesty）禁止我们把神意当做我们能够认知的事物来谈论，因为这意味着安上了伊卡鲁斯（Icarus）的双翼并自以为可以靠近那不可窥测的秘密了。

者，如果我们把有关的事件看做在自然的秩序之内发生的、可以用世俗的因果关系框架来解释的话，那么它也可以全部（entirely）归功于医生。其次，如果我们采取这样的态度，我们就被剥夺了由以评断各种作用的一切确定的原则。譬如，我们可以说自己永远都不应该停止努力向善的脚步，因为我们相信只要我们是真诚的，上帝——即使使用我们不能够理解的手段——必将弥补我们缺乏的正直。然而，不证自明的是，任何人都不能使用这样的论证来解释（explain）善行（此时它被看做一个世俗的事件），因为这就预设了我们在理论上对先验世界有了认识，但我们具有这些知识是不可能的。

❶ 奥古斯丁的话（*providentia conditrix; semel iussit, semper parent*）。意思是，“他发出命令，他们就必定服从”。

❷ gryphes iungere equis 意为“把格里芬（Griffin，希腊神话中半狮半鹫的怪兽）与马儿套在一起”，语出维吉尔（Virgil），《牧歌集》（*Eclogues*），VIII，27，原文是 *iungentur iam gryphes equis.*

❸ *causa solitaria non iuvat* 原意为“孤立的原因不充分”。

但在更精确地描述这个保障之前，我们必须首先检视一下自然在她广阔舞台上安排演员的境况，因为正是这种境况最终需要有和平的保障。接着我们将研究，这一保障是以什么样的方式被提供的。

110 自然暂时性的安排如下：首先，她想要人类在他们所定居的每个地方都能活下来。其次，她通过战争将他们驱赶到各个方向，以便他们甚至在最不适合居住的地区都能居住下来。第三，她以同样的手段迫使他们进入或多或少的有法律的关系之中。苔藓仍然能够在北冰洋（the Arctic Ocean）周围寒冷的荒野中生长，这本身就已经是一个奇迹了；更别提驯鹿（reindeer）把它从雪下挖出来使自身成为奥斯提亚克斯人（Ostiaks）或萨摩亚德斯人（Samoyeds）的食物或拉雪橇的牲畜了。与此类似，盐碱沙漠中也有骆驼，它们被创造出来仿佛就是为了在沙漠上旅行，以便不使自己无用。不过当我们认识到北冰洋沿岸不仅居住着有毛的动物，而且也居住着海豹、海象和鲸鱼，它们的肉及肉脂为当地的居民提供了食物与温暖，自然的设计就更为明显了。不过，自然的照顾最为令人惊奇的，则是将漂浮的木材带到这些没有树木的地方，没有人知道它从何而来。因为如果当地人没有这些材料，他们就不能造出船只、武器或房屋。他们只有对动物进行足够多的战争才能在它们中间和平地生活。但很可能正是战争把他们驱赶（drove）到这些地区的。在所有的动物当中，人在适应居住在地球上的过程中学会驯养的第一个战争工具（instrument of war）就是马（horse），因为大象属于国家建立之后较为奢侈的时期。这也同样适用于培养某些被称为谷物（cereals）——其原初的性质并不被我们所知晓——的草，也适用于通过移植和接种而生产和精选的各种水果

(fruits)——在欧洲，大概只有两个品种与此有关，即野生苹果和野生梨。只有在土地所有权得到保障的成熟国家中，在人们放弃他们先前作为猎人[1]、渔夫和牧民所享受的无法律的自由，进而转向种植业的（agricultural）生活方式之后，这样的技术才兴起。接着，盐（salt）和铁（iron）被发现了，这大概是各民族最初的贸易条款所到处寻求的东西。以这种方式，各民族先是进入了彼此的和平关系（peaceful relations），然后甚至和最远的同伴也达到相互的理解、利益的共同体以及和平的关系。

111

在保证人们在地球上到处都能够（could）生活的同时，自然也专横地要求他们应该（should）到处生活，甚至这有悖于他们自己的癖好。这一责任（obligation）并不以任何义务（duty）的概念——这或许能够将他们联合起来以执行这一与道德律相一致的义务——为基础，相反，自然选择了战争作为达成这一目的的手段。

我们能够通过各民族语言的一致性推测他们血统上的一致性。北冰洋的萨摩亚德斯人和两百英里开外的阿尔泰山（*the Altai Mountains*）里操着相似语言的另一民族的关系就是这样。在这两者之间，还有一个蒙古（Mongol）世系的民族有着游牧的习惯因而有着战争的爱好，它在中间闯出了自己

---

[1] 在所有的生活方式中，只有猎人的生活毫无疑问地与文明的宪法最为冲突。因为不得不分开居住的家庭，互相之间不久就成为了陌生人。接着，他们在野蛮的森林中分散开来。由于每个家庭都需要广阔的区域为自己提供食物和衣物，他们便彼此敌对相待。对诺亚（Noah）说的禁食血的命令（《创世纪》第9章，第2~6节）原本不是别的，而只是禁止过猎人的生活而已。因为这必定包含着食用未烹制的肉，如果禁止后者，那前者也就自动被排除在外了。尽管怀着一个不同的意图，经常重申的这条禁令却是后来犹太基督徒强加给新加入的异教源基督徒的条件（《使徒行传》第15章第20节以及第21章第25节）。

的路，从而驱使这个部落的一部分与另一个远离，直到最不适合居住的北极地区，这当然是与它自己的癖好相悖的。[1]以同样的方式，欧洲最北边的芬兰人（Finns）——在那里他们被称为拉普人（Lapps）——现在已经与在语言上相连的匈牙利人隔离开来，哥特（Gothic）民族和萨玛特（Sarmatian）民族横亘在他们之间。自然使整个地球上住人的唯一方式就是战争，它能驱使爱斯基摩人（Eskimos）走到更远的北方——因为他们和美洲其他的民族差别非常之大，大概是古代欧洲冒险者的后代；佩沙拉人（Pesherae）也以同样的方式被向南驱赶到火地岛（Tierra del Fuego）。不过，战争本身并不需要任何特殊的动机，因为它似乎根植于人性之中，甚至被当做某种高尚的东西。人们受到荣誉感的激发，毫无自私动机就会去作战。因此，喜欢战争的勇气在美洲野蛮人以及欧洲中世纪时代的同仁那里都被认为具有伟大而直接的价值——不仅像人们所认为的那样在战时（in times of war），而且是为了（in order that）战争。这样，战争常常是为了表现这类品质而发起，以致战争本身就被赋予了一种内在的尊严（dignity），因为甚至哲学家也称赞它有一种使人高贵的影响力，却忘记了希腊人的箴言，“战争是坏的，因为它造出的恶人比毁掉的还要多”。关于自然为了达到她自己的目标而为作为一个动物品种的人类所做的事，已经说的

112

[1] 或许有人会提出如下的问题：如果自然想要让这些寒冷的海岸无人居住，那么自然正如可能发生的那样，不再为沿岸的居民提供漂浮的木材的话，这些居民应该怎么办呢？因为我们可以相信温带地区的原住民，随着他们的文化进步，将会更好地使用长在河岸边的木材，不再让木材落进水中并冲到海里。我会这样的回答：那些住在鄂毕河（Ob）、叶尼塞河（Yenisei）、勒拿河（Lena）等沿岸的人们将会以贸易的方式供应他们木材并以之交换北冰洋极为丰富的兽类产品——但只是在自然迫使他们彼此和平地生活在一起之后。

够多了。

我们现在就来说说有关永久和平之前景的根本性问题。自然在有关于人自己的理性为他规定为义务的那个目标上做了什么，这就是说，自然怎样地帮助他促进了其道德目的（moral purpose）？自然如何保证人应该（ought）根据自由的法则去做（但还没做）的事，必定会因为自然的强制而被完成，而这又无损于人的自由？而且，这一问题还是在三种公共权利——政治的、国际的与世界公民的权利（political, international and cosmopolitan right）——的范围内提出的。如果我说自然愿望（wills）这事或那事发生，这并不是说自然强加给我们一项完成它的义务，因为义务只能被实践理性所强加，它的生效完全不受任何外部约束。相反，自然是自己完成的，不管我们愿意与否：命运引领着愿意的人，拖拽着不愿意的人（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*）。[1]

1. 即使人们不会因为内部的分歧而服从于公法的强制，战争也会从外部造成同样的效果。因为根据上述自然的安排，每个民族都会发现自己面临着另一相邻的民族，对它造成一种压力，因而迫使它从内部将自己构建成一个国家（state），以便作为一个武装起来的政权（power）来对待另一个。现在共和制（republican）宪法是唯一完全公正地对待人的权利的宪法。但建立这一体制是困难的，而要维持它就更为困难了，以致许多人都认为只有一个天使的国家才会做到这一点，因为追逐私利的人们没有能力使自己服从于如此崇高的自然的体制。不过实际上自然还是来帮助普遍而又理性的人类意志——它就其本身而言是如此的可敬，可在实践上又是如此

---

〔1〕 参见第92页注释25。

的软弱无力——了，她为了这样做，利用的恰恰是人们追逐私利的癖好。于是留给人们的就是一项在他们的能力范围之内的任务，即为国家创建一个好的组织，并以这样的方式来安排它：人们追逐私利的能量彼此对立，因而每一个都中和或抵消了其余的破坏性效果。理性地来看，结果就像是人的自私倾向不存在似的，以致就算一个人本身虽在道德上不是良善的，却被迫要成为一个好公民。尽管这听起来很困难，但建立一个国家的任务即便是一个魔鬼的民族也可以完成的（只要他们拥有知性）。其原理可以表述如下："为了将一群理性的人——他们为了自己的生存需要普遍的法律，但其中的每一个单独的个体又暗中倾向于使自己免除这些法律的限制——组织起来，宪法必须这样的设计，以便尽管公民们私下里互相对立，但这些对立的观点反而抑制了彼此，使得公民们就像他们从未有过恶意一样进行公共行为。"这种问题必定是可以解决的。因为这样一个任务与人在道德上的进步无关，这仅仅意味着找到自然的机制怎样应用于人类事务，使得他们的彼此敌对的态度最终能够迫使他们彼此服从于强制性的法律，并因而创造出这些法律赖以执行的和平状态。我们甚至也可以认为，这样的原则在现存的（尽管还组织得并不完备的）国家也在发挥其作用。因为在外部关系中，它们已经靠近了权利的理念所规定的事，尽管这样做并不是由于他们内在的道德倾向。以同样的方式，我们不能期待他们的道德态度会产生一个好的政治宪法。相反，只有通过后者才能够期待人们获致一个高水平的道德文化。因此，在他们的外部关系中，使自私的癖好自然地彼此反对的那种自然机制，也就能被理性用来促进其自我目标的实现，即既定权利的统治。从而，在国家政权自身的范围内，内部和外部的和

113

平就都得到了推进和保障。因此，我们就可以说，自然不可阻止地想要（irresistibly wills）权利最终应当获得至高的地位。尽管还有如此多的不便，但人们忽视做的事最终将会自动地发生。正如鲍特维克（Bouterwek）[1] 所说："一根芦苇弯曲得太过分，它就会折断；一个人要求的太多，他就什么也得不到。"

2. 国际权利的理念预设了许多独立相邻国家的分别存在。这样的一个事态必定是一种战争状态，除非有一个联盟避免敌对行为的爆发。但根据理性的考量，相对于一些独立民族在某个单一霸权——它凌驾于其余国家之上并建立了普遍的专制——之下组成的联合体而言，战争状态还是被人喜爱的。因为随着政府规模的扩大，法律也逐渐地失去了它的效果。在扼杀了善的萌芽之后，冷酷的专制终将崩溃为无政府状态。不过，如果可能的话，每个国家（或其统治者）的欲望就是通过占领全世界来达到长久的和平。但是自然（nature）却不想这样，她使用两种方法来隔离各民族并防止它们混在一起——语言的（linguistic）和宗教的（religious）[2] 差异。这可能会导致相互间的憎恨，从而为战争提供借口，但随着文化的增长，人们逐渐对他们的原则达成了更大的一致，这就引起了相互的理解与和平。与耗尽所有人能量并以

114

---

〔1〕 经推测，应该是指弗里德里希·鲍特维克（Friedrich Bouterwek，1766~1828 年），哥廷根大学教授，康德的学生。

〔2〕 宗教的差异——一个奇怪的词语！似乎我们谈论的是不同的道德（moralities）一样。当然可能有不同的历史上的认信（confessions），但这些和宗教本身无关，仅仅与推广宗教的手段有关，这也就是历史研究的一个领域。或许也有许多不同宗教的典籍（books）[《曾达维斯塔》（*Zend-Avesta*）、《吠陀》（*Vedas*）、《古兰经》（*Koran*）等]。但只可能存在一个宗教（one religion），它对所有人和所有时代都有效。因而，不同的认信只不过是宗教的工具，它们是偶然形成的，并且随着时间和地域的不同而不同。

自由的坟场告终的普遍君主制不同，这一和平是由力量的均衡与活泼的竞争所缔造和保证的。

3. 因此，尽管其理由建立在国际权利之上的每个独立国家的意志，都乐意通过强力或欺诈将它们自身置于国际权利的决定之下，自然还是明智地将各民族隔开了。另一方面，自然也使各民族——世界公民权利的概念不会保护它们免于暴力与战争——根据它们相互间的自利而联合起来。因为商业精神（spirit of commerce）迟早会支配每一个民族，而它和战争是不能并存的。在组成国家权力的所有能量（或手段）中，财力（financial power）大概是最为人们倚重的。因此，尽管并不是出于道德的动机，各国还是发现它们被迫促进和平的高尚事业。不论在哪里有爆发战争的威胁，它们就会试图通过调停来阻止它，就像它们为此目的而进入永久的同盟一样。因为根据事物的本性，很难形成大规模的军事同盟，即使形成这样的同盟也更难取得成功。

以这种方式，自然通过人类癖好的实际机制保障永久的和平。尽管获致它的可能性在理论上还不足以使我们有能力预示（prophesy）未来，但对实践上的目的而言已经足够了。这一目标并不是一个空虚的妄想，努力向着它前进已经是我们的义务。

第二个补充：论永久和平的秘密条款

在关于公共权利的谈判中，一个秘密条款（客观上来说，或根据其内容）乃是一个矛盾。但从主观上来说，即在记述它的人看来，某一条款或许正好包含一个秘密的要素，因为这个人会认为，公开地宣称自己是这一条款的起草者将

有损于自己的尊严。

115

唯一的这种条款体现在如下的语句中："哲学家们论述的使公共和平成为可能的那些条件的准则，应当被那些为战争而装备自己的国家引为忠告。"

尽管对于国家的立法权——我们当然必须将最高程度的智慧分配给它——来说，向臣民们（subjects，即哲学家）寻求应当如何处理与其他国家的关系的教益，看起来有些屈辱，但我仍然强烈地建议它这样做。这样，国家就必须默默地（silently）接受他们的帮助，并保守这个秘密。换句话说，这就得允许他们自由而公开地（freely and publicly）谈论战事与缔造和平的普遍准则。如果没人禁止他们讨论，那他们确实自己就会做到的。没有必要在国家间进行专门的、正式的安排使他们在这些争论中达成协议，因为这一协议已经内在于作为道德立法者的普遍的人类理性根据其内在的能力所施加给人们的义务中。不过，这并不是意味着，国家必须给哲学家的原则相对于法学家（国家权力的代表）的宣言以更优先的地位，而只是说应当听听（hearing）哲学家讲的话。将权利之天平与正义之剑作为其象征的法学家通常使用后者，不仅是为了使前者免除外来的影响，也是为了在天平（scales）的一个托盘不下沉时，将剑（sword）扔到它上面——被征服的人悲惨了（*vae victis*）![1]。除非法学家在道德事务上同时是一个哲学家，否则就总是处于这样做的诱惑之下，因为他的本分仅仅是执行既定的法律，而不是研究他们是否需要修订。他做起事来就好像这个低级的学科事实上是高级的学科一样，这不过是因为它与权力是相伴而生的而已（和其他两个学科

〔1〕 被征服的人悲惨了。

的情况一样)。但哲学在其余这些学科的总的权力面前，却占据着一个非常低的位置。因此我们常听到，譬如说吧，哲学是神学的婢女（handmaid)，它跟其他学科的关系也与此相似。不过这一婢女到底是在其高贵的女主人面前擎着火炬呢，还是在她后面拖着长裙，就不得而知了。

我并不期待国王将会哲学化，或者哲学家将成为国王，这不是我想要的，因为掌握权力将不可避免地败坏理性的自由判断。然而，国王们或各个主权民族（即那些依据平等主义的法律统治自身的人）都不应该迫使哲学家阶层消失或者保持沉默，而是应该允许他们公开发言。这对双方都是必要的，有助于让光亮普照他们的事业。既然哲学家阶层就其本性而言，没有能力组成煽动性的党派或俱乐部，就不能怀疑他们在散布叛乱的宣传。

附录1 从永久和平的观点论道德与政治之间的分歧 116

道德作为一套我们应该（ought）据以行动的绝对法则的集合，从客观的意义上来讲，必定从属于实践领域。如果我们曾经承认了这种义务概念的权威，那么说我们不能（cannot）按照法则所要求的行事，其荒谬就显而易见了。因为在这种情况下，义务的概念将自动地从道德的概念中去除了，因为没有人有义务做他没有能力做的事情（*Ultra posse nemo obligatur*）[1]。这样，在作为权利的一个应用分支的政治与作为权利的理论分支的道德之间（即理论与实践之间）就不能够有任何的冲突。因为只有把道德当做权宜便利的一般学说，即关于某人据以选择推进自我利益的最有用的手段之准则的理论时，才会发生这样的冲突——而这就等同于否认道德的存在。

如果政治说："你们要像蛇一样的狡黠（*Be ye therefore wise as serpents*）"，道德就会以限制条件的方式补充道："也要像鸽子一样的无害（and harmless as doves）。"[2] 如果这两者不能共存于一条诫命之中，那么在政治与道德之间就确实有分歧。但如果两者注定可以结合在一起，那么认为它们相互反对就是荒谬的，怎样解决这样一个冲突的问题甚至也不能被当做一个精神上的操练。哎，说"诚实是最好的策略（Honesty is the best policy）"，确实体现了一种多次被实践所反对的理论。然而，同样的理论命题"诚实比任何政策都要好"则不容易招致任何反对，它确实是无论什么样的政策都不可分割的条件。道德之神并不向暴力的监护人朱庇特（Jupiter）投

〔1〕 没有人有义务做他没有能力做的事情。

〔2〕《马太福音》第16节。

降，因为甚至朱庇特也服从命运。简而言之，理性并没有得到充分地启蒙，它还不能发现命定事业的整个序列，不能精确地预见自然的机制所支配的人类行为之幸福或不幸福的后果。它仅仅能够希望，结果将与愿望一致。但理性总是足够清楚地向我们展示，我们必须做些什么才能像智慧的法则所要求的那样停留在义务的轨道，进而向我们指出了达到最终目标的道路。

117 但是道德对其而言只是纯理论的实干家却冷冷地否定了我们动机良善的愿望，即使他承认了我们能够（can）做的和我们应该（ought）做的事。他将其理由建立在这一判断之上：我们可以事先从人性中得出，人将永远不想（want）做那些为了达成外部和平的目标所必须做的事。所有根据自由的原则生活于一个有法律的体制之下的个体的（individual）意志［即全体意志的个别的（distributive）统一］还不足以达成这一目的。在解决这样困难的一个问题之前，所有人必须一起（together）想要达成这个目标［即总和意志的集体的（collective）统一］。只有那时，公民社会才能作为一个单一的整体而存在。既然必须附加一个联合的原因以超越所有个体特殊愿望的差异而形成共同的意志，既然没有任何一个个体可以创造这一共同意志，那么可以在实践上（in practice）执行这种最初想法的可以想象得到的唯一方式，从而也是开启权利状态的唯一方式，就只能是凭借强力（force）。随后公共权利也将建立在这一强制性的权威之上。

我们当然能提前料到，在事实上的经验与理论上的原初理念之间存在着不小的差异。因为我们不能假设，立法者的道德态度是这样：在无秩序的群氓被联合成一个民族之后，他会任由他们凭借自己的共同意志创建一个有法律的体制。

人们也许会说，一旦一个人独自掌权，他就不会让人们制定约束他的法律。与此类似，一个自治并免于所有外部法律的国家在寻求对抗其他国家的权利时，也不会让自己依赖于它们的评断。甚至整个的大洲，如果它感觉自己比另一大洲处于更优越的地位，不管后者是不是妨碍了它，它都会毫不迟疑地掠夺它或事实上将统治权扩展到它那里。这样，理论为政治的、国际的或世界公民的权利而制定的所有计划就能被瓦解为空洞的、不可行的理想了。但建立在人性的经验原则之上的、并不认为根据世界运行的方式来形成自己的准则有损于尊严的实践，独自就能够希望为它政治机会主义的体系找到一个坚实的基础。

当然，如果既没有自由，也没有以自由为基础的任何道德律，而只有诸事遵循自然的机械运动而发生或能够发生的状态，那么政治就意味着为了治理人而利用自然的艺术，这就会形成实践智慧的整体，而权利概念就只能是一个空洞的理念了。但是如果我们认为把权利的概念和政治结合起来是完全必要的，甚至使之成为政治的一个限定条件，那就必须承认这两者是可以相容的。我确实能够想象一个讲道德的政治家(moral politician)，即认为政治的权宜便利原则能够与道德共存的人，但我却不能想象一个政治的道德家（political moralist)，即调整自己的道德使之适合于其作为政治家的好处。 118

道德的政治家会坚持如下的原则：如果在政治体制中或在国家之间的关系中发现了某些不可抗的错误，那么确保这些错误尽快得到修正，尤其对国家的首脑们而言，就成为一项义务。即使必须牺牲自我的利益，也必须保证与自然权利——它在实践理性的观念中就是一个矗立在我们面前的模型——相一致的政治制度被建立起来。在准备好以更优越的

体制取代它们之前，破坏任何现有政治的或世界公民的联盟之纽带，都有悖于政治的权宜便利原则——在这种情况下，这一原则和道德一致。尽管要求立即凭暴力的措施修正错误是荒谬的，但仍然可以要求掌权的个人把如下准则挂在心上：有必要改换到更好的体制，以便宪法不断地趋近被权利的法则所约束的最佳状态。一个国家能够以一种共和的方式治理（govern）自己，即使它现有的体制是为了君主的统治权（ruling power）所准备的。它将会逐渐地到达这样一个极端，那时人民仅仅被法律的权威这一理念所影响，就好像它是由物理上的强力所支持的那样，以至他们最终能够为自己创建一个建立在权利之上的立法权。不过，如果一个更合法的体制是通过非法的方式——通过先前的坏体制所导致的暴力革命——建立起来的，那就不再允许把人民带回到原来的体制，甚至尽管每个以暴力或阴谋参与旧体制的人都必须遭受在革命中发动叛乱的刑罚。但说到国家之间的外部关系，只要一个国家处于随时被他国吞并的危险之中，那么即使它是专制的体制（因而，在于外敌的关系中处于强势地位），也不能要求它放弃这一体制。因而，尽管必须为政治改革制定计划，但直到出现一个更好的机会才执行这一计划也必须是被允许的。[1]

119 经常会发生这样的情形：专制的道德家，即那些在实践

[1] 这是理性的许可法，允许一个公共权利的国家即使受到不公正的影响也能持续存在，直到所有的条件都已成熟到为一场彻底的革命做好了准备，或以和平的手段为条件的成熟做好了准备。因为任何合法的（legal）体制，即使在小范围内是合法律的（lawful），也比什么都没有要好一些。因为过早进行改革只能导致无政府状态。因此，正如目前的事情所表明的，政治上的深谋远虑将使根据公共权利的理想进行改革成为一项义务。但是，在革命是被自然本身所引发的时候，以此为借口来实行更大的压制就不行了，而应该将它们看做自然为了创建以自由原则为基础的合法体制而发出的召唤，因为这样的一个彻底的改革才是唯一能够持续下来的改革。

上犯错的人，会有悖于政治的深谋远虑而行事，采取或推荐不成熟的措施，然而经验一定会逐渐将他们带出与自然对立的状态，使他们采取更好的途径。但是道德化的政治家却无论怎么样都要以人性没有能力（incapable）达致理性所规定为理念的善为借口，试图掩盖与权利相悖的政治原则。他们因而就使得进步成为不可能的（impossible）事，从而使对权利的侵犯永久化。

这些老于世故的政治家并没有进行他们所吹嘘的那种正确的实践，相反，他们诉诸卑鄙的伎俩，因为他们只是通过影响当今的统治权来压榨人民（可能的话，整个世界），以确保自己的私人利益。他们就像以法律为生的律师（即把法律作为职业而非立法事务的那些人）一样。既然对立法本身进行争辩并不是他们的分内事，而执行国家目前的法律才是他们的职责，那么他们就会一直把现行的合法体制当做是最好的，因为它们内含的一切都遵循适当的机械秩序。但这种随人随事而处置的技术或许给了他们一种幻觉：他们能够根据权利的概念（先验地，而非经验地）来判断所有政治体制（political constitution）的原则。他们甚至吹嘘了解了人们（men），这当然是可以料到的，因为他们与许多人打交道，但他们并不了解人（man）及其潜能，因为这要求一个更高的人类学上的立足点。

被这样的一些概念所武装之后，他们接着就要依据理性所规定的政治法与国际法行事。但除非是以一种欺诈的精神，否则他们就不能采取这一步骤。因为他们将遵照其通常的程序，即把以一种机械的方式制定的强制性法律付诸应用，甚至应用到了这样的领域，在这一领域中，理性的概念只允许与自由——单单它就使得一种适当确立的政治体制成为可

能——原则相一致的法律上的强制。实施这一程序的人认为他能够经验地——即忽视理性的观念，依据迄今为止还幸存着的那些（很大程度上不合法的）体制如何得以组织的经验——解决这个问题。尽管他没有公之于众，但他为此目的却遵循了一些准则，这些准则可以精要地表述为如下的诡辩：

120

1. 做了再说（*Fac et excusa*）。[1] 国家抓住一切有利时机专横地使用对国内的人民及其毗邻民族的权利，事后再对其进行辩解并对暴力行为进行掩饰，这比事先就想出令人信服的理由并等待别人对其进行反驳要容易得多和漂亮得多。这句格言尤其适用于第一种情况，此时一国的最高权力也是必须不经辩论就必须遵行的立法权。这样的鲁莽行为自身又呈现出某种内在的信念：这种行为是对的和正义的，成功之神（*bonus eventus*）将是最好的支持者。

2. 如果干了，就否认（*si fecisti*，*nega*）。[2] 如果你犯了罪，比如说吧，将你的人民引入绝望以及反叛之中，那么要否认这是你的罪过。相反，坚持这是由于臣民的顽固所引发的。或者，如果你掌握了对毗邻民族的控制权，就说恰恰是人性应当对此负责，因为如果他没有预料到别人诉诸暴力，他就应当想到他们会预料到他有这样的想法，从而去征服他了。

3. 分而治之（*Divide et impera*）。[3] 这就是说，如果人民中某些有特权的人把你选作了他们的统治者，即同辈人中的首领（*primus inter pares*）[4]，那一定要在他们之间造成分裂并使他们与人民对立起来。如果你做出给予他们更大自由

〔1〕 先做了，然后再为自己的行为辩护。

〔2〕 如果你作了恶，一定要否认。

〔3〕 分而治之。

〔4〕 同辈人中的首领。

的虚假承诺，一切都将依赖于你的绝对意志。或者，如果你为了对付外国，在它们之间激起不和确实是一个接一个征服它们的好办法，而这表面看起来却像是为弱国提供帮助。

必须承认的是，没有人会受到这些政治准则的欺骗，因为它们已经众所周知。人们也没有以之为耻，仿佛它们的非正义性已经太明显了。因为强权者不会为普通群众而只会为其他强权者如何评判他们而感到窘迫。关于上面列出的那些原则，即便它们已为公众所周知，当权者还是不会感到羞耻，除非他们没有成功（fail to succeed），因为他们都赞成这些准则的道德地位。它们被赋予政治上的荣誉（political honour）。如果他们能够不择手段地扩张自己的权力（enlarge their power），他们就一直信靠这些准则。[1][2]从所有这些关于如何

121

〔1〕 是否人性中根深蒂固的邪恶影响了生活于一国之内的人们，这还是存疑的，因为一个人或许（看似有理地）把不发达文化的缺陷，即他们的野蛮，作为在其思维方式中存在某些不合法元素的起因。但在国家之间的外部关系中，这种邪恶也会毫无掩饰地、不可辩驳地呈现出来。在单个国家内部，体现在国内法中的强制掩盖了这一点，因为一个公民想要对另一个公民施行暴力的癖好被政府更为强大的力量所抵消。这不仅使整体蒙上了一层道德的遮羞布（*causae non causae*），而且因为避免了不守法倾向的发作，确实使得人们的道德能力向直接尊重权利的方向的发展变得更为容易了。因为如果每个人确信其他人都相信自己会绝对地维护权利概念的神圣性并坚定地服从它，并且政府又部分地为此提供了保障，那么他也会这样做。这样，就向（towards）道德性，向义务的概念不管会获得什么样的回报而仅因自己的缘故就得到承认的那个状态迈进了一步（尽管这还不算有道德的一步）。但既然每个人不管他对自己有着怎样好的意愿，却都假定了别人邪恶的信念，那么人们对彼此做出了评判，其结果是，他们事实上（in point of fact）都是不足道的——尽管是不是应当这样还是一个有争议的问题，因为我们不能责备人作为一个自由的存在的天性（nature）。不过，既然人们绝对没有能力否认对权利概念的尊重，那就给了这一理论最为庄严的神圣性：人也能够遵行这一概念，每个人都认识到不管别人怎么办，自己必须根据它来行动。

〔2〕 *causae non causae* 意为“谁为自我辩解，谁就承认了自己有错”（*Qui s'excuse s'accuse*）。

从喜爱战争的自然状态中创建出人们之间的和平的不道德的、机会主义的学说之迂回曲折中，如下这点至少就非常明显了：正像人们在公共的联系中的情形一样，他们在私人关系中也难以逃脱权利概念；他们不敢公开地单单把政治建立在机会主义的阴谋上，从而完全拒绝任何公共权利的概念（这一权利概念在国际权利方面尤其地著名）。相反，尽管他们设计了一百条借口和诡计，以便在实践中逃避它们，并假装唯有凶残的强力与狡诈才能拥有一切权利的源泉与连接的纽带，他们还是给予这样的概念应得的一切荣誉。

为了终结这种诡辩（如果不是终结它所包含的事实上的非正义的话），并为了使地上这些掌权者的假代表们承认他们支持的是权势而不是权利（看起来他们采用了有权发布命令的人才有的腔调），那就有必要发现永久和平的目标所由以产生的最终原则，并毁掉人们用以欺骗自己和他人的那些幻觉。与此相似，也必须证明横挡在永久和平道路上的一切灾难都来自于这样的事实：政治的道德家的起点恰恰是讲道德的政治家的终点，于是前者使其原则服从于目的（也就是说，把马驾到车的后面），从而挫败他自己将政治与道德协调起来的目的。

为了确保实践哲学与其自身取得一致，首先有必要解决 122 这一问题：在实践理性的问题上，我们是应该从其物质上的（material）原则——即其作为意志之对象的目的——出发，还是应该从其形式上的（formal）原则——即人在其外部关系中保持自由的原则——出发？这后一种原则可以表述为："以这样的方式行事，使得你的信条可以成为普遍的法则（不管相关的目的可能是什么）。"

后一原则无可置疑地处于优先的地位。因为作为权利原

则，它有着绝对的必然性，而前者只有当经验的状况允许实现既定的目标或假设其可以存在的时候才是必然的。如果这一目标也是一项义务，正如永久和平的目标一样，那它本身就不得不从统摄外在行为的准则之形式上的原则中推导出来。既然前一（即物质上的）原则是政治的道德家（political moralist）的原则，它将政治的、国际的、世界公民的权利仅仅看做技术任务（technical tasks）；而后一（即形式上的）原则却是讲道德的政治家（moral politician）的原则，对他来说这是一项道德任务（moral task），这样实现永久和平的方式就与技术问题完全不同，因为永久和平不仅被看做物质上的善，而且也是由于一个人认识到自己的义务而导致的一种事态。

为了解决第一个问题（即政治的权宜便利问题），必须掌握许多关于自然的知识，以便一个人能够使用它的运行机制去实现既定的目标。然而，无论我们考虑这三种公共权利的哪一种，究竟它对永久和平会产生怎样的影响仍然是不确定的。因为无论是通过严格的纪律还是诉诸人民的虚荣心，无论是通过将最高权力授予某个人还是聚在一起的一群领导者，无论是通过将国家内部的权力交付给贵族还是大众政府，是否人民的服从和富足能够在一个较长的时期内得到更好的维持都是不确定的。（不管说哪一种政府形式更好，）历史都提供了其他形式的政府所产生的相反的后果，唯有真正的共和制是一个例外，这正是一位讲道德的政治家的目标。一般看来，更为不确定的是以大臣们制定的规章为基础的国际权利（international right）的情形，因为既然它取决于他们所缔结的那些条约，而在缔约这一行为中就包含着这些条款可以被侵犯的秘密保留意见。另一方面，第二个问题——即政治智慧（political wisdom）的问题——就好像已经自动解决了

一样，因为对每个人来说都显而易见的是，只要我们谨记不能以暴力的、鲁莽的方式实现它，而必须随着有利时机的到来而稳步地接近它，那么它将战胜所有的诡计，并直接朝向它的目标前进。

123 因此，我们或许可以提出如下的建议："你们应当首先去追求纯粹实践理性的王国及其正当性（righteousness），那么你的目标（即永久和平的福分）就会加之于你们。"因为道德在与其公共权利原则的关系上［从而在与先验（a priori）政治规范的关系上］具有这样的一个特征：它越少让行为依赖于预定的目标（无论是物理的，还是道德上的利益），一般来说，它就越与这个目标相一致。之所以这样，是因为无论是某个民族内部的还是不同民族相互之间的公意——唯有它能够决定在人们之间什么是对的——恰恰是先验给定的。不过如果在自然的运行机制内，以一种连续的方式将所有人意志的这一联合付诸实践，那么它也能成为导向预期结果的原因，并对权利概念产生影响。比如，有道德之政治的一个原则就是，一个民族应当组合起来，根据自由、平等和权利概念建立一个国家，这个原则并不以权宜便利，而是以义务为基础。相反，不管政治的道德家关于一群人进入社会的自然机制做出了多少论证，无论他们多少次地宣称这一机制将使上述的原则归于无效并挫败它们的实施，也不管他们为了证明其观点援引了古代和现代多少安排不利的体制（比如，没有代议制的民主政体），这些都根本不值一听。这样的理论尤其有害，因为仅是它们就足以产生所预见到的灾难。因为他们将人与其他有生命的机体看做一类，他们只需意识到自己是不自由的存在，就足以将自己看成地上所有的生物中最为可悲的了。

广为人知的说法，“即使世界上所有的流氓都死了，也要让正义统治”（*fiat iustitia, pereat mundus*）[1] 或许听起来有点夸张，然而它却是真实的。这是一项合理的权利原则，阻挡了所有由狡诈和暴力紧随而来的曲折道路。但不能把这误解为，比如说吧，一张允许人们以最为严苛的态度来运用自己的权利（这与伦理义务是相冲突的）的许可证，而应当被看做掌权者的一项职责：不能出于对他人的厌恶或同情而否认或损害任何人的权利。这尤其要求国家拥有一部根据纯粹的权利原则编制的内部宪法，也要求它与其毗邻或甚至相距甚远的国家联合起来，通过组建类似于普世国家的东西为处理它们之间分歧的作出法律上的安排。这一命题仅仅是说，无论有什么样的事实上的后果，政治信条不允许受到国家一 124 遵行它们就必然获得的利益或幸福的前景——即每个国家作为它想要的目标的那个目的［作为政治智慧的最高的经验（empirical）原则］——之影响；它们只能受到公正的义务——纯粹理性先验确定其原则的责任——这一纯粹概念之影响。当然，如果坏人更少了，世界也不会灭亡。道德上的恶，就其目标而言（尤其是在具有相似思想的人们之间的关系中）本来就是天生自我毁灭、自相矛盾的品质，以致它为善良的道德原则让出了路，尽管这一进步仍然是缓慢的。

因此，不论在客观上（objective）还是理论上，在道德与政治之间并不存在冲突。不过，从主观上（subjective）来说，（即既然人的自私性情不是建立在理性的格言上，它也就不能够被称为实践）这种冲突仍将且应当继续存在，因为它是美德的磨刀石。在目前的情况下，根据“你不能向恶让

[1] 字面意为：“即使世界灭亡了，也要让正义实现。”

步，而应更为勇敢地挑战它”（*tu ne cede malis*，*sed contra audentior ito*）[1] 这一原则，美德的真正勇气与其说在于坚定地对抗恶行并做出必要的牺牲，倒不如说在于面对我们内在的邪恶原则并战胜它的诡计。因为既然这一原则是欺骗性的、不忠实的、易于利用人性的弱点为侵犯正义的行为进行辩护，那么它就是极其危险的。

政治的道德家确实可以说，统治者与人们之间、或一个民族与另一民族之间即使因暴力或狡诈而处于相互冲突的状态，仍然不会互相（each other）做出不义之事，尽管他们因为拒绝尊重权利概念——单单这一概念就能够创设永久的和平——而做出不正义的行为。因为如果一方违反了他对另一个人的义务，而对方又恰好在不守法地针对他，那么双方互相耗尽自己的力量时发生（happens）在他们身上的事就是完全正义的。他们的族类将会幸存下来继续不间断地进行这一过程，直到最遥远的未来，以致晚近的世代会把他们作为警示性的榜样。在处理世事的过程中，神意就以这种方式证明了自身的正当。因为人内在的道德原则从来也没有消逝，而在实际上有能力根据权利的理念运用这一原则的理性，则随着文化上的不断进步而不断增长着，尽管倾向于侵犯权利的恶行也相应地增加了。如果我们假设人类绝不能、也不会处于更好的境况，那么不管什么样的神义论（theodicy）都不可能为这样的事实进行辩解了：这样的一个腐化的种族竟然在地球上造出来了！但这种判断对我们来说还是太过于褒扬了；我们不能在理论上将我们的智慧观念归于其本性不能为我们所理解的最高权力。

125

〔1〕“你不能够向麻烦投降，而应更为勇敢地挑战它”，语出维吉尔（Vergil），《爱奈德》（*Aeneid*），第95页。

如果我们认为纯粹的权利原则没有客观的现实性，即它们不能应用于实践，那么这些就是我们不可避免地要得出的失望的结论。无论经验上的政治给出什么样的异议，一国的人民以及国家之间的关系都必须照此行事。因此，如果不首先对道德表示敬意，真正的政治体制就寸步难行。尽管政治本身是一种艰苦的艺术，将它与道德结合起来却并不需要什么艺术。因为这两者一旦发生冲突，道德就会剪开政治不能解开的死结。

无论统治权做出怎样重大的牺牲，都必须把人权看做神圣的。这里不允许半途而废。设计出一种比如在权利和效用的中间实用地有条件的权利是没用的。因为一切政治必须在权力面前屈膝，尽管政治相应地总是希望到达——不管如何地缓慢——一个持久光辉灿烂的阶段。

附录2　根据公共权利的先验概念论政治与道德之间的一致性

如果我像法学家通常所构想的那样来看待公共权利，从它所有的质料（material）要素（一国内部的人们之间、国与国之间被各种经验所给定的关系）中进行抽象，那么留给我的就是公开性这一形式属性（formal attribute of publicness）。因为所有对权利的要求都暗含着这一属性，而没有这一属性，就不可能存在正义——只能认为它是为公众所周知的（publicly knowable）——从而就没有权利，因为权利只能来自于正义。

任何对权利的要求都必须具有这种公共性。既然在特定的情况下，要判断是否存在公共性是十分容易的，即它是否能与相关行为人的原则结合起来，那么它就为我们提供了一

项容易应用的、可以在理性自身中先验地发现的标准。如果它不能与行为人的原则相协调，那么就像通过一次纯粹理性的实验一样，它使我们能够立刻认识到这种要求（*praetensio iuris*，法律的借口）的虚假性（即不正当性）。

在我们以这种方式从政治和国际权利的概念（包括人性邪恶的一面使得强制成为必然）所包含的所有经验要素中进行抽象，我们就可以将如下的命题作为公共权利的先验公式（transcendental formula）："一切影响到其他人权利的行为都是错的，如果它们所实际依据的准则与公开的准则不相容。"

126

不仅应当把这一原则当做伦理上的（ethical），即与美德理论有关的，而且应当把它当做法理上的（juridical），即影响到人权的。因为这样的一条准则——如果我并不公开宣布（declare openly），它就不会挫败我的意图，如果想要成功就必须不惜一切代价对其秘而不宣（*kept secret*），如果我公开承认（publicly acknowledge），它就不可避免地招致所有人反抗我的计划——只会由于其自身的非正义而构成对每个人的威胁，而必然激起普遍的（因而也可以先验预见到的）反对我的意见。此外，这是一个纯粹消极的测试，即它只是充当了一种探测在与别人相处的过程中什么是不（not）对的方法而已。它就像公理一样不证自明，而且，从如下公共权利的例子中可以看出，它也是非常容易应用的。

1. 在一国的内在权利（internal right of a state），即国内法（*ius civitatis*）中，或许会有一个许多人都认为难以回答的问题，尽管它能够通过公开性的先验原则而轻易地得到解决。它可以表述如下："对于一个民族来说，反叛是一个用来推翻所谓暴君——不是名义上的，而是事实上的（*non titulo, sed exercitio talis*）暴君——压迫的正当办法吗？"既然人民的

权利被侵犯了，毫无疑问，废除这个暴君的王位对他来说并不是不公正的待遇。尽管如此，如果臣民们这样来追求自己的权利，那就是极为错误的。如果他们在后来的冲突中被打败了并且接着不得不承受最严酷的刑罚，那么他们也不能抱怨这有哪怕一丁点儿的不公正。

如果我们试图通过权利原则教条式的演绎来解决这个麻烦，那么关于支持或反对这一行动过程的论证就有很多话要说。但是在权利问题中，公开性的先验原则却可以绕开这种冗长的讨论。根据这一原则，在达成公民契约之时，人民已经询问了自己是否在某些情况下敢于公开他们反叛的企图所依据的准则。容易看到，如果一个人想要使在某些不测的情况下强力可以用来对抗国家的首领成为创建一个政治体制的前提条件，那么人民就不得不对其统治者拥有正当的权力。但情况如果是这样，统治者就不会是国家的首领了。或者，如果授予双方（both）权力被当做创建一个国家的前提条件，人民想要建立的国家就根本不可能存在了。如果反叛行动所依据的准则被公开承认（were publicly acknowledged），那它就不会成功。这一准则因此不得不秘而不宣。从这一事实中，我们就能明显地看出反叛的非正义性。 127

不过，国家的首领没有必要隐瞒自己的意图。即使人们认为他自己才是最先违反宪法的人，他也大可以公开地说，一切反叛都将受到惩罚，其头目将会被处死。因为如果他意识到自己拥有不可抗拒的（irresistible）最高权力（任何国内法都必须承认这一点，因为如果在民族内部，一个统治者没有足够的权力保护一个人免于其他人的侵犯，他也就没有命令人民的权力），他就不必担心其行为准则的众所周知会挫败自己的目标。如果人民反叛成功，国家的首领就要复归臣

民的地位，这与上述论证是完全一致的；但如果他掀起一场新的叛乱来恢复以前的地位，那其行为不是正当的，他也不必害怕人们要求他对自己以前的管理负责。

2. 我们现在来谈谈国际权利（international right）。——我们能够谈国际权利，只是因为我们假设存在某种有法律的状态，即外部环境使得一个人能够获得自己的权利。因为作为公共权利的一种形式，它从定义上就意味着，存在着一个公意公开地分配给每个人他应得的那份。这一法理状态（*status iuridicus*）必定来源于某种契约，这一契约与构建国家的那种契约不同，并不是建立在强制性法律的基础上，而在很大程度上是指一种永久而自由的联合（permanent and free association）状态，类似于上面提到的不同国家之间的联盟。因为如果没有某种将各个物理上或道德上的人联系在一起的有法律的状态（lawful condition）——正如在自然状态中的情形一样，权利之唯一可能的存在形式就是私人的。这又与政治和道德（后者以权利理论的形式存在）之间的冲突有关。然而，在相关的准则中，公开性的标准也是容易应用的，但仅限于如下的条件：契约将各国联合起来只是为了保持各国内部及其与他国之间和平的目的而与任何军事征服的观点无关。据此，我们能够构想出如下这些在政治与道德之间发生矛盾的情况，并在每种情况下给出合适的解决办法。

（1）“如果这些国家中有一国对他国承诺了某件事情，不管是提供援助、割让土地还是赔款等诸如此类，当它自己的利益处于危险之中时，是否能够使自己解除信守诺言的义务，即他[1]应该被看做一个双重的人——一方面，作为主权

128

[1] 不如说是这个国家的统治者。——英译者注

者（sovereign），他不对国内的任何人负责；另一方面，作为政治上最高的长官（official），他又要对国家负责。这种状况的后果就是，这个国家（或其统治者）能够依据后者的能力而解除前者所承担的义务。”但如果一个国家的统治者让人知道这就是他的行事准则，那么别人要么会离他而去，要么会与他人（或他国）联合起来以便抵制他的狂妄自大。这证明，这样的一个政治体系如果以一种公开的方式来运作，由于其狡诈就不可能实现自己的目的，这就证明了上述的准则一定是错误的。

（2）“如果毗邻的强国增长到可怕的规模——可怕的力量（*potentia tremenda*）引起了他国的担忧，我们能够认为，由于它能够（able）欺压别国，它就一定会（will）这么做吗？这有没有给相对弱势的一方一种针对它发动联合作战的权利，即便它们没有受到冒犯？”如果一个国家让人知道（let it be known）它遵行这样的准则，那一定只会加速它所害怕的那种灾难的到来。因为那个强国将会预料到这些弱国的行动。它们联合起来对抗一个知道如何运用分而治之（*divide et impera*）策略的强国这一行动只不过是以卵击石。这样，如果被公开承认了政治上的权宜便利准则，就一定不会实现自己的目的，这就证明了这一准则是不正义的。

（3）“如果一个小国由于其地理位置，隔断了一个大国的领土，而这个大国为了自己的安全需要占有这块飞地，那么这个大国是否有权使这个小国臣服并把自己的领土连接起来？”人们容易看出，这个大国绝不能让人知道自己遵行这样的准则。因为如果它将这一准则公之于众，要么小国会在恰当的时机联合起来，要么其他强国会质疑它提出的这一要求，以致这一计划只能被归为毫不可行。这表明了它的不正

义，而且事实上还是一个相当大的不正义。因为不正义行为所作用的对象很小，并不意味着它对后者造成的不正义不大。

3. 至于世界公民的权利（cosmopolitan right），我这里就略过不提了，因为它的准则可以同国际权利进行类比，也就不难表述和评论。

在国际权利的准则可能与公共性不协调这一原则中，我们就能够做出这一推断：政治和道德（在权利理论看来）并不一致（not in agreement）。但了解一下在什么条件下它们所依据的准则可以与国际权利相协调，也是有必要的。因为我们不能单单反过来推论说，一切可以公开的就也是正义的，因为处于绝对至上地位的人没有必要隐瞒他的准则。在不管哪一种国际权利成为可能之前必须先满足这样的条件：有法律的状态（lawful state）必须已经存在了。因为如果不存在这一状态就不会有公共权利，而在它之外——即自然状态中——可以想得到的任何权利都只不过是私人权利。从上面的论述中我们已经可以看出，单为消除战争而建立的万国联盟是能够与自由（freedom）相协调的唯一合法（lawful）机构。只有在一个联盟中，政治和道德才能够取得一致，因此建立这一联盟是必要的，而这一必要性已经由权利原则先验地说明了。一切政治上的考虑的正当基础，就是以尽可能最为彻底的形式建立这样的一个联盟。因为没有这一目标，它所有的巧辩都是愚昧与虚饰的不正义而已。这种虚假的政治学，其狡辩（casuistry）堪比最优秀的耶稣会（Jesuit）学者。因为它包含着思想上的保留（reservativ mentalis），由此公共契约是以这样的方式来制定的：每个人都能从对自己有利的方面出发来解释它［比如，在事实状态（the status quo of fact）与权利状态（the status quo of right）之间做出区别］。

129

它也包含着盖然说（probabilismus），即它试图把恶的动机归之于别人，或以其他国家获得优势的可能性作为削弱其他和平国家的合法理由。最后，它也包含了哲学之罪（philosophical sin）——哲学上的过失（*peccatum philosophicum*），也叫过失或琐事（*peccatillum* or *bagatelle*）——的原则，即只要大得多（much larger）的国家在此过程中增进了所谓的世界普遍利益，那么就能把霸占一个小（small）国当做可以原谅的琐事。[1][2][3]

在与道德的关系中，所有这些都因政治的模棱两可而摇摆，因为政治总是利用道德的分支去迎合自己的目的。但博爱和尊重人权这两个（both）方面都是必须履行的。尽管前者仅仅是一个有条件的（conditional）义务，但后者却是一个无条件的（unconditional）、绝对的义务。任何人如果想要享受正义行为的甜蜜感觉，他就必须首先完全地确信自己没有侵犯它。政治与道德在前一种意义上（即在伦理学上）很容易取得协调，因为两者都要求人们放弃对统治者的权利。但谈到第二种意义（即在权利理论中）——这要求政治主动地 130

〔1〕 人们可以在加尔费（Garve）1788年的著作《论道德与政治的结合》（*Über die Verbindung der Moral und der Politik*），中找到这种准则的例证。这位令人敬重的学者从一开始就承认他不能对这个问题做出令人满意的回答。但在承认一个人不能完全回答反对他的意见时免除这样的程序，似乎是对那些最倾向于滥用它的人做出了过于巨大的让步，而对任何人来说这都不可取。

〔2〕 关于加尔费，请参看第64页注释6。这部著作的全名是《论道德与政治之间的联系，以及对这个问题的一些观察：从万国政府的角度观察私人生活中的道德在多大程度上是可能的》（*Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sei, die Moral des Privatlebens bei der Regierung der Staaten zu beobachten*），布雷斯劳（Breslau），1788年。

〔3〕《论道德与政治的结合》这本书的开头是："我的水平还不足以对那个问题做出令人满意的回答。"

服从于道德——上的道德时，政治发现不缔结任何契约才是可取的，于是就更喜欢否认权利理论具有任何的现实性，并将其简化为只是做善事的义务罢了。然而，如果哲学将其遵守的准则公之于众，这种秘密政治的花招很容易被击败，只要它胆敢允许哲学家公开他自己的准则。

与此同时，我要提出公共权利的另一条先验而肯定的原则，它可以表述如下："一切要求（require）公开性的准则如果想要达成自己的目的，就必须与权利和政治都协调一致。"

因为如果必须将之公开才能实现自己的目标，那么它们就必须与公众的普遍目标（即幸福）相一致，而通过使公众满足于现实状况以使政治与公众的目标保持一致也是政治的特定任务。但如果这个目标单单（only）通过公开性（即通过驱散所遵循的准则的一切破坏性）就能达到，那么相关的准则也必须与公共权利保持一致，因为只有在这一权利的范围内才可能将所有人的目标联合起来。不过，我必须把对这一原则的详析和讨论推迟到其他的场合，尽管如果一个人去除与幸福有关的一切经验上的条件——即法律的内容——并且单单关注这一普遍的有法律状态（lawfulness）的形式，就可以把这一原则看做一个先验的公式了。

如果将公共权利的状态变成现实乃是一项义务（尽管只是通过一个无限的渐近过程），如果我们站在坚实的基础上期盼我们必将成功，那么永久和平（perpetual peace）最终会取代迄今为止被误称为和平条约（这实际上只是休战和约而已）的那个东西，将不再只是一个空洞的理念。相反，由于解决的办法正逐渐地被发现，它就成为了一项不断向其实现靠近的任务，因为我们可以希望的是，达到同样程度的进步所需要的时间将会越来越短。

道德的形而上学[1] 131

这部著作由一篇序言和一个一般性的导言开始，其主体分为两部分——《权利理论的形而上学要素》（*The Metaphysical Elements of the Theory of Right*）与《德性理论的形而上学要素》（*The Metaphysical Elements of the Theory of Virtue*）。这一版收录的文章只是从《权利理论的形而上学要素》中摘取的，包括从导言开始直至这本书这个部分的一些最重要的章节，它们主要是“公共权利理论”（The Theory of Public Right）的第二部分。为了使读者明白相关章节的上下文，我在此简要地总结了“公共权利理论”之前那些部分的内容。

在《道德的形而上学》序言中，康德指出完整的权利形而上学是不可能的，因为把经验上的事务完全包括进来是不可能的。他这里只是指《权利理论的形而上学要素》，因为第二部分，即《德性理论的形而上学要素》是在较晚的时期才发表的。康德也在其论文中提到，他把那些与权利体系有关的论证收入了文章，这些论证是先验推理的结果；他还将那些与具体的经验实例相关的东西归并到了注释里。接着，

---

〔1〕 德文原题为《道德的形而上学》（*Die Metaphysik der Sitten*），AA VI，第203～493页。它首次发表于科尼斯堡，于1797年由弗里德里希·尼克拉维乌斯（Friedrich Nicolovius）出版。这篇论文中的许多拉丁术语都出自阿肯沃尔的《自然法》（*Ius Naturae*），参看第82页注释10。

康德为他那显然是晦涩难懂的论述风格进行了辩护。他说这样一部著作涉及一个对理性的官能进行批判的体系，因而不可能把在大众中的流行作为它的目标。

在他对《道德的形而上学》的一般性导言中，康德讨论了这本书的基本术语与前提假设，指出科学即便不专门地求助于先验法则也能取得进步，但道德的情况就不同了。道德法则之所以能成为法则，就在于它们既拥有先验基础，又是必然的。他解释了自己将法律与道德律区分开的原因：前者除了义务的动机之外不含其他动机，后者却不是这样。

在这里要是完整地收录这篇导言，文章就太长了。康德先是为他所使用的许多术语提供了定义，从而为支撑其道德哲学的原则做了一个简要的说明（参看我的导言第17~21页对其道德哲学的简要讨论）。在论证的过程中，康德也提到了义务之间的冲突是不可能的，因为与行动的客观—实践的必然性相关的两条相反的规则是不能并存的。如果存在互相冲突的义务，那么较为强大的那个义务总是会取胜的。

紧随这个导言的是《权利理论的形而上学要素》。

132

《权利理论》导言[1]

A. 权利理论的定义

那些能够纳入外部立法中的法律的总和就称之为**权利理论**［theory of right（*Ius*）］。如果这种立法实际上是存在的，那么这种理论就是关于**实定权利**（positive right）的理论。如

［1］德文原题为“权利学说导言”（Einleitung in the Rechtslehre），AA VI，第229~233页。

果一个熟知它或研究它的人（即法律顾问，*iuriconsultus*）也对它们的外部功能——即把它应用于经验中遇到的情形——非常熟悉，人们就说他精通关于权利的事务［*experienced in matters of right*，即称他为法学家（*Iurisperitus*）］。这种理论体系可以等同于法理学（jurisprudence，*Iurisprudentia*），但除非这两个要素都具备，否则就只能称之为权利学（science of right，*Iurisscientia*）。后一个名称适用于自然权利（*Ius naturae*）理论的系统知识，尽管研究自然权利的人不得不提出一切实定法赖以维系的不可改变的原则。

B. 什么是权利?

对法学家（*jurist*）来说，如果他不想陷入同义反复的泥潭，也不想根据特定国家特定时间的法律回答这个问题，而是想提供一个详尽的答案，那么他也会像逻辑学家被问到“什么是真理”（What is truth）这个问题时一样地困惑不解。他当然能够在一个给定的语境中告诉我们什么是合法的（*quid sit iuris*），即特定地方特定时间的法律规定了或已经规定了什么云云。但这些条款是不是也与权利保持了一致，它们是否构成了一种我们能据以区别公正的事物以及不公正的事物（*iustum et iniustum*）的普遍标准，对他而言则是一个还没回答的问题，除非他暂时放弃这种经验原则，去纯粹理性的领域寻找这些判断的源泉。这将使他能够为一切可能有的实定法确立基础。尽管经验法则会给他一些有用的指导，就像费德鲁斯（Phaedrus）[1] 童话中的那个木头人一样有着美好的面容，但很不幸的是跟他一样没有头脑。

［1］公元50年前后的拉丁文童话作家。

权利这一概念，由于与相应的义务（即道德上的权利概念）相连，适用于如下情形：其一，它仅适用于一个人与另一个人在打交道时实际发生的关系，也就是说，他们的行为对对方能够产生直接或间接的影响。其二，一个人的意志[1]与另一个人的欲望（desires）——从而与后者在仁慈或冷酷的行为中表现出的需要——之间的关系和权利概念无关；它仅仅关涉一个人的意志与另一个人的意志（will）之间的关系。其三，意志的物质（material）层面，即每一方通过将自己的意志作用于对象想要达成的目的，在这种相互关系中是完全无关紧要的。比如说吧，我们无需过问买了我们东西供自己使用的人从这个购买过程中获得了什么。因为我们只对两个意志——仅限于它们都是自由的（free）这种情况——之间的关系的形式以及双方中一方的行为是否能够根据普遍法律与另一个人的自由相协调这些问题感兴趣。

133

因此，权利就是这些条件的总和，即在这些条件所限制的范围内，一个人的意志能够根据普遍的自由法律与另一个人的意志取得协调。

C. 普遍的权利原则

“任何行为本身或者它所遵从的准则，使每个个体的自由能够根据普遍的法律与其他任何一个人的自由共存，那么这种行为就是合乎权利的（right）。”

---

〔1〕在“权利理论导言”（Introduction to the Theory of Right）中，康德数次使用了德文词 Willkür，此处是第一次使用。这个术语有许多意思，但在这个部分中，它指的是意志进行选择的能力或自由。既然没有一个词（组）能够在每个场合中表达 Willkür 的意思而不致引起过分的不便，那就不如通篇使用更为简单的英文词“will”，尽管它更为接近德文词 Wille 而非 Willkür。——英译者注

因此，如果我的行为或我的处境一般而言能够根据普遍的法律与每个人的自由共存，那么不管是在行为上还是在处境上妨害我的人就对我施加了不义行为。因为这一妨害行为或抗拒行为不能根据普遍的法律与自由共存下去。

由此推论，人们不能要求我把这个一切准则的原则作为我自己的准则，即把它作为我自己的行为准则（to make it the maxim of my own actions），因为只要我没有通过外部行为（external actions）干涉别人的自由，即便他的自由对我而言无关紧要或我内心希望剥夺他的自由，那么每个个体都还是自由的。因此，我应该把根据权利原则行动（act）作为我的准则，这是伦理学为我设定的一个条件。

因此，普遍的权利原则可以表述如下：你的行为要这样，即，使你的意志的自由发挥能够根据普遍的法律与每个人的自由共存。尽管这条法律给我强加了一项义务，但这并不是说，人们总是希望——更谈不上要求——我单纯地为了履行这项义务把我个人的（myself）自由限制在这些条款的范围内。相反，理性仅仅是说，个体的自由正受到根据存在于它背后的那个理念所施加的限制，它也可能实际上受到其他理念的限制；它把这个作为一个不再容许进一步论证的假设。 134

如果我们不想传授美德的知识，而只想提及什么是权利（right），那么我们不会也不应当把这条权利法则作为任何行为的可能动机。

D. 权利原则要求存在运用强制力的权威

如果某物阻碍了某种效应的发生，那么抵消它的作用的反作用力，便有助于促进这种效应的发生并与后者相协调。既然任何与权利相反的东西也都是基于普遍法律的自由的障

碍，而强制力又是自由的障碍或反作用力，那么，如果自由的运用本身就是对与普遍法律相一致的自由的障碍（即如果它与权利相反），对抗它的强制力就会是自由的障碍之障碍（a hindrance to a hindrance of freedom），从而就和与普遍法律相一致的自由相一致——也就是说，它是合乎权利的。由此就引出了悖论，即权利原则要求将强制力的权威强加于任何违反它的人。

E. “严格”来说，可以把权利当做一种一般性的、互相施加的、并与每个人在普遍法律下的自由相一致的强制力

这一命题表明，我们不应当把权利看做由两个要素组成的东西：一个要素是法律强加的义务，另一个要素是某人具有的、通过其意志将义务强加于别人并强迫后者履行相应义务的权威。与此相反，应当认为权利直接就包含着与每个人的自由结合在一起的相互强制的可能性。因为正如一般而言的权利，其作用的唯一对象只涉及行为的外部层面一样，严格意义上的权利，即不掺杂任何伦理上的考虑的权利，除了纯粹来自外部的因素之外，并不要求意志的因素。因此严格来说，只有完全外在的权利才能称为严格意义上的（*strict*）或狭义的权利。这个权利当然建立在每个个体对他在法律框架内的义务的认知之上。但如果它不再是纯粹的，它就不会也不可能诉诸这种认知并将其作为可能使意志按照它来采取行动的动机，因此，它更为依赖于施行外在强制的可能性这一原则，这种强制能够与普遍的法律保持一致，并与每个人的自由共存。

135

据此来看，当人们说债权人有权要求债务人还债时，并不意味着他可以让后者感到自己的理性本身迫使自己采取还债的行为。相反，这只是说根据一条普遍的外部法律，运用

强制力迫使每个人都这么做，就能与每个人的自由相协调，从而也与债务人的自由相协调：所以权利跟运用强制力的权威是同一件事。

互相强制的法则必然与普遍自由原则之内的每个人的自由相一致，在某种意义上，它就是权利概念的结构（construction），也就是说，与在“作用力和反作用力相等”这一规律约束之下物体进行自由运动的可能性相似，互相强制的法则呈现了（represents）一个存在于纯粹先验（a prior）直观中的概念。正如纯数学的研究对象的属性不能直接从概念中推导出来，而只能从它的结构中发现一样，与其说是权利概念，不如说是一种普遍一律的相互之间的强制，才服从普遍的法则并与这个概念自身相协调，从而才有可能让这个概念呈现出来。不过，尽管这个动力学的概念（即作用力和反作用力的相等法则）建立在一个纯数学（比如几何学）中的纯粹形式的概念之上，理性还是注意让知性也尽可能地具备对权利概念之结构的先验直观。

在几何学中，“权利”（right，*rectum*）这个术语就其“直的”（straight）这一含义而言，就能用作“弯曲的”（curved）或“倾斜的”（oblique）反义词。在第一种意义上，它适用于一条直线的固有属性（intrinsic nature），即在给定的两点（points）之间只能有一条（one）这样的线。但在第二种意义上，它适用于两条相交的或重合的直线所构成的角，直线的属性决定了在给定的两条线（lines）之间只能有一个（one）这样的角（即直角）。构成直角的垂线不会更多地偏向两边中的任意一条，从而就把两边的区域分成了相等的两部分。与之类似，权利理论也试图以数学上的精确性保证每个个体都得到他应得的（what is his due）。但是，不能从伦

理学（ethics）中期待这样的东西，因为它不得不为例外保留一些余地（*latitudinem*）。[1]

康德在这之后补充了一些关于“模棱两可的权利”（“equivocal right”）的评论。在这里，他并非指的是严格意义上而是宽泛意义上的权利。这里只关系到权利的两个方面：衡平法（equity）与紧急权（the right of necessity）。关于衡平法，康德认为它只与严格意义上的权利之外的情形相关，即与法律无关。紧急权适用于一个人对抗别人的情形（比如，因为自己的生命处于危险的境地而夺去别人的生命）。对于一个人的惩罚再没有比失去生命更大的了。因此，没有法律能够惩罚出于紧急状况而采取必要行动的人。

136

康德将权利理论分为私人权利与公共权利两部分。他又区分了与生俱来的权利与后验获得的权利。在他看来，一个人的自由（即免于别人强制性意志的独立性）由于能够根据一条普遍的法律与别人的自由共存，所以就是唯一的原初权利。鉴于每个人都有人性，因此他们也都具有这一权利。平等权、坦率行事的权利以及自己的权利不受别人侵害的权利，都来自这种自由权。康德还对道德的形而上学做了一个一般性的区分，即把义务分为属于权利的义务与属于美德的义务。

在《权利的形而上学要素》的第一部分，康德研究了与财产权相关的私人权利。有两种财产：通过物理手段获得的财产与通过间接手段获得的财产。他从最初的土地集体占有

[1] 这段话翻译上多少有点困难，因为康德在这里研究的词，不仅 recht（right）而且 krumm 和 schief 都有多重含义。krumm 用于一条线时意为“弯曲的”，但在伦理学的语境中，它也具有“欺诈的”或“非法的”这样的引申义。与此相似，schief 在几何学中意为“歪斜的”，但在其他语境中，它可能用来形容对道德正路的偏离或站在违法的一边。

出发进行推导，从而检视了财产法的哲学基础。他还主张，对那些我们不是在物理上占有的东西的外部占有是可能的，这只是因为我们是本体的存在，没必要受到纯经验上（或现象上的）占有的限制。接着，康德论证了只有在公民社会状态中才可能存在外部占有，而在自然状态中，这种占有只具有临时的性质。

然后，康德研究了获取事物的权利以及其他各种权利，诸如人身权、婚姻权、抚养权、土地权、缔结契约权、货币权、著作权、继承权，等等。他在探讨了私人权利理论之后，接着又论证了公共权利理论，兹附印如下。

《权利理论》第二部分：公共权利（公法）[1]

第一节　政治权利（国内法）

第43小节

公共权利（*Public right*）[2] 是那些有必要普遍公开以便达成权利状态的法律的总和。因此，它构成了一个民族——即一群人的集合——或者一系列民族的法律体系。既然这些个人或民族必定是相互影响的，他们就必须生活在一个统一意志之下的权利状态之中，也就是说，他们需要一部宪法

〔1〕《公法》（*Das öffentliche Recht*），AA VI，第309～355页。

〔2〕德文词Recht有法律、权利、正当等含义，英译者将其译为right，但right并无法律之意。康德在前文申明权利状态等同于根据普遍的法律使每个人的自由与他人的自由相等同的状态，而理念中的权利也就体现为（represent）强制力（coercion）这一法律的特征，因而，权利原则要求进入有法律的状态。据此，译文也不能将公共权利与公法区别开来。——译者注

(constitution)以便享受自己的权利。

如果一个民族的单个成员之间都以这样的方式发生联系，那么这样的一个状态就叫做公民状态(status civilis)；如果把它看做一个同其成员发生联系的整体，又可以把它叫做国家共同体(state civitas)。既然实现这一状态采取的形式是出于每个人生活在权利状态中的共同利益而建造的联盟，那么就广义的*res publica*(*res publica latius sic dicta*)而言，我们就可以称之为共同体(commonwealth)。不过，在与其他民族的关系中，它只是称为权力(*power*，*potentia*)——从而也就是"当权者"(potentate)；如果人民认为自己是由于血统上的联系才联合在一起的，那么这个共同体或许也自称为同种的民族(a congeneric nation，*gens*)。所以，在公共权利的一般概念中，我们不仅要谈政治权利(国内法，political right)，也要谈国际权利(国际法，international right)与万民法(*ius gentium*)。既然地球的表面并不是无限延展而是受到其自身轮廓限制的，这两个概念结合在一起必定要导向国际政治权利(international political right，*ius gentium*)或世界公民权利(cosmopolitan right，*ius cosmopoliticum*)。因此，如果这三种可能的正当状态的形式中，哪怕只有一种不符合以法律限制外部自由这样一个原则，其他两者的结构也不可避免地会遭到损害，直至最终崩溃。

137

第44小节

我们从经验中得出一个教训，即人类总是以暴力和恶意的方式行事，他们有彼此对抗的倾向，只有以外部的强制性法律凌驾于他们之上，才能终止这一状态。但并不是经验或什么事实上的知识使得合法的公共强制成为必要的。相反，

即使人类像我们想象的那样善良、那样遵守法律，没有法律的状态这样一个先验理念仍然会告诉我们，除非建立一个公共的合法状态，否则个人、各民族和各国永远不会从彼此的暴力行为中获得安宁，因为每一方都有权利去做自认为正确的和对自己有利的事情（what seems right and good to him）而不管别人怎么想。这样来看，个人被迫做出的第一个决定就是采取一个原则，即人人都必须抛弃每个人只顺从自己的欲望行事的自然状态，并和其他人（它不可避免地要与他们进行交往）联合起来，以便使大家都服从外部的、公共的和法律的强制。相应地，他必须进入一个状态，在这种状态中，公认每个人该得到的东西都由法律（by law）分配给了他，并由（不是他自己的，而是外在于他的）正当权力予以保障。换句话说，他必须不计一切代价进入公民社会状态。

自然状态并不仅仅因为生活于其中的那些人只是以力角逐，就必定是一个不义状态（state of injustice，*iniustus*）。但它是一个缺乏正义的状态（state devoid of justice，*status iustitia vacuus*），因为如果发生了一个有关权利的争端（dispute over rights，*ius controversum*），没有一个胜任的法官能做出合法有效的判决。因而，任何人都会运用强力强迫他人抛弃这个状态，以进入权利状态。因为尽管每个人持有的权利概念（concepts of right）也许暗示了可以通过占有或契约获得一个外部的对象，但这种获得除非经过公法的批准，否则都只是暂时的（provisional），因为它不是由公共的分配正义形式所判定的，也不受有权践行这个权利的机构的保障。 138

如果在建立公民状态之前，谁都不想承认占有是正当的——更别提暂时的正当了——那么公民状态本身就不可能实现。因为说到法律的形式，与财产有关的法律在自然状态

中涉及的事情与公民状态中所限定的是一样的，如果我们根据纯粹理性的概念来构想这一状态的话。唯一的区别是，在第二种情况下，法律所适用的条件已经（根据分配正义）给定了。所以，如果在自然状态里甚至连外部财产的暂时性的体系都不存在，那么也不可能有任何正当的义务，以致抛弃这一状态的诫命也不可能存在。

第 45 小节

一个国家（共同体）是一群人在正当的法律之下组成的一个联合体。鉴于这些法律是先验必然的，并且来自一般外部权利（并且不是由法条所设立）的概念，国家形式就是绝对意义上的国家形式，也就是说，国家就是它根据纯粹的权利原则应当成为的那个样子。这样的一个理念可以充作内在的向导（或标准，*norma*），使人们在实际情况中总是能联合起来组建一个共同体。

每个国家包含三种权力，即普遍联合的意志由三个独立的人格组成——政治的三合体（*trias politica*），即立法权、执行权和司法权（*potestas legislatorial*，*rectoria et iudiciaria*）。统治权（ruling power，或主权）体现在立法者人格中，执行权（executive power）体现在根据法律进行管理的个人人格中，而法官人格中则承当着司法权（judicial power），它根据法律分配给每个人他应得的东西。它们就好比实践的三段论中的三个命题：大前提涉及主权意志所制定的法律（law），小前提涉及根据法律发布的行动命令（command）——即在公意之下的包含（subsumption）原则——而结论则涉及在每个特定案件中谁对谁错的合法判决（legal decision）。

第46小节

立法权只能属于人民的联合意志。因为既然一切权利全都应该从这个权力中生发出来，那么它所制定的法律就绝不可能（*incapable* of）对任何人造成不义。现在如果某人为别人（*another* person）做出决定，那么他很有可能对他造成不义，尽管在他亲自做出决定的情况中绝不可能发生这样的事情，因为没人愿意对自己做出不义之事（*volenti non fit insuria*）[1]。因此，只有所有人共同达成的一致意见才能使每个人为全体做出一样的决定，而全体又为每个人做出一样的决定，换句话说，只有人民普遍的联合意志才能立法。

这样一个公民社会（*societas civilis*）或状态中为了立法的目的而联合起来的成员们就是所谓的公民（citizens，*cives*）。公民的本性中包含着如下三个不可分割的属性：首先，除了遵守他所同意的法律之外，他有合法行动的自由（freedom）；其次，由于不承认人民中的某个人——除非根据法律，他在道德上有资格去约束这个人，正如这个人也在道德上有资格去约束他一样——比别人优越，公民之间具有平等性（equality）；第三，公民的独立（independence），使其生命和存续不再服从于人民中任何人的专断意志，而只取决于他作为共同体一员所享有的权利和权力（所以作为一个公民人格，在权利事务上其他任何人都不能代表他自己）。

适合投票的能力是每个公民都必须具备的资格。为了适合投票，一个人必须不依附于人民中的任何一人。因此，他不只是共同体的一部分，更是它的一员，即他必须自愿积极

---

〔1〕 意为："没有人会同意那些对他自己造成伤害的事。"

地与其他人一起加入共同体。但这后一种品质使我们有必要在积极（active）公民和消极（passive）公民之间做一个区分，尽管后者似乎和公民的概念完全相悖。下面的例子或许可以克服这种困难。商人或店主的学徒、国家没有雇佣的仆人、未成年人（*naturaliter vel civiliter*）[1]、普通妇女以及那些为了生计（即膳食与庇护）而被迫依附别人（不包括国家）的权力的人——所有这些人都没有公民人格，他们的存在可以说纯粹是依赖性的。我雇佣的在自家园子干活儿的伐木工人；与能把自己的产品拿出来销售给公众的不同于欧洲的木匠或铁匠相对，在印度带着锤子、铁砧和风箱走门串户做铸铁生意的铁匠；与大学教师相对的住校助教；与农场主相对的做什一奉献的人（tithe-holder）；诸如此类——他们都只不过是共同体的附庸，由于他们不得不接受别人的命令或庇护，故而他们都不拥有公民的独立性。

不过，这种摆脱了他人意志的独立性以及由此导致的不平等，与一起组成一个民族的所有那些人（human beings）的自由与平等之间绝不存在一丁点儿的矛盾。相反，只有接受了这些条件，一个民族才能变成一个国家，并进入到公民体制之中。但在这一体制下并不是所有人都有平等的资质从而都拥有投票的权利，即作为公民而不仅仅是臣民的权利。因为虽然国家的消极公民可以要求他人根据自然的自由与平等的法律对待他们，但这一事实并不是说他们也像积极（active）公民一样，也拥有影响或组织这个国家的权利，也不是说他们有权具体地参与法律的制定。相反，它只是意味着，不管参与投票的人所制定的实定法究竟属于哪一类，它们都

140

[1] 意为："要么在自然的意义上，要么在政治的意义上。"

绝不能背离自由的自然法则，也不能有悖于这一民族所有成员之间的平等原则，因为凭借这两者，他们才可以从其消极的处境努力拼搏，从而晋身到积极的处境。

第47小节

国家内部的这三种权力都是尊位，而且既然它们作为体制的建立所必需的诸要素，必定是国家这个一般理念中衍生出来的，那么它们就属于国内的尊位（political dignities）。它们涉及一个普遍的主权者（sovereign）——根据自由的法则来看，主权者不是别的，正是联合起来的人民自身——与作为臣民的分散的人民群众之间的关系，即发出命令者（commander，*imperans*）与遵行命令者（who obeys，*subditus*）之间的关系。人民据以为自己组建一个国家的行动（或法案），或更准确的说，这样一个行动（法案）的理念——有鉴于权利原则，它本身就能让我们产生它是有效的这样的想法——就是原初契约（original contract）。通过这个契约，人民中的每个人——所有人与每一个人（*omnes et singuli*）[1] ——都放弃了它们的外部自由，以便成为共同体的一员——即作为被称为国家的那个整体（*universi*）的成员——立刻收回这种自由。我们不能说一个国家中的人为了某个特定的目的而牺牲掉了自己与生俱来的外部自由；其实他们是彻底抛弃了野蛮的、不受法律约束的自由，以便在依赖于法律的状态（权利状态）中重新找回整个完全没有耗损的自由，因为正是他们自己的立法意志造就了这种依赖性。

---

〔1〕 意为："一并地与个别地。"

141 **第48小节**

一个国家的三种权力是以如下的方式发生关系的。首先，作为有道德的人格，它们是协同行动的——协调的权力（*potestates coodinatae*），即为了构建完备的国家体制，每一方都是对其他两方的补充——为了完备的补充（*complementum ad sufficientium*）。其次，它们也是互相服从（subordinate，*subordinatae*）彼此的，这就使得任何一方都不能篡夺其余两方的职权；因为每一方都有自己的原则，尽管执掌它从而发布命令的是特定的人，但只有在上级的意志指导下才能这么做。第三，上述的这两种关系结合在一起，就能够保障每个臣民的权利。

鉴于这些权力各有其相应的地位，那么我们就可以说：立法者（legislator，*legislatoris*）在决定外部财产权这一事项上的意志是不容责备的（即它是不容指摘的），最高统治者（*summi rectoris*）的行政权不容反对（即它是不容反抗的），而最高法官（*supremi iudicis*）的决定不容更改（即它是不可上诉的）。

第49小节

国家的统治者（*ruler*）——国王、王子（*rex*，pinceps）——是指执掌行政权（*potestas executoria*）的那个道德上或物理上的人。他是国家的代理人（*agent*），有权任命文职官员，为人民厘定规章以便每个人依法（即通过把法律能够涵括的个别情况都包括进来）获得财物或保持自己所有的东西。如果统治者是一个道德上的人格，他就叫做理事会（directory）或政府。他对人民、负责管理国家（administering the state，

gubernatio）的文官及其上级们（大臣们或部长们）发布的命令（commands），并不是法律而是法令或者条例，因为它们是在特定情况下做出的裁断，发布之后还可以修正。一个制定法律的政府（government）叫做专制的（despotic）政府，它和爱国的（patriotic）政府是相悖的。这里要注意不能把它和父权制政府（paternal government，*regimen paternale*）混为一谈，后者是所有政府里最为专制的，因为它把公民当成孩子来看待。爱国的政府（*regimen civitatis et patriae*）是指，尽管国家自身（*civitas*）把它的臣民当成一家人来看待，但它也把他们当成国家的公民来看待，也就是说，要根据法律保障他们的独立性。这样的话，每个人都只为自己负责，不依附于任何地位与他相同或甚至比他更高的人的专断意志。

142 因此，人民的主权者（立法者）不能同时是统治者（ruler），因为统治者从属于法律，通过法律他自然就会受恩于另一方（another），即主权者。主权者可以剥夺统治者的权力，罢免他或者改变他的行政官员，但不能惩罚（punish）他。（这就是英文谚语，国王——即最高执行权——不可能犯错的真正含义。）因为惩罚统治者也是行政行为，而唯有行政权才拥有根据法律适用强制措施（coercion）的最高权威，于是惩罚行政权就意味着行政权自己对自己适用强制措施，这是自相矛盾的。

最后，主权者和统治者都不能下判决；它们只能任命法官。人民通过选举提名一些公民同胞为代表，在每个特定的司法案件中为自己做出判决。因为合法决定或判决是国家的管理者（法官或法庭）对一个臣民（即人民中的一员）施行的特定的公共正义（*iustitiae distributivae*）行为，它并没有当然的权威赋予或者分配给臣民他应得的东西。现在既然人民

的每一个成员在与最高权力的关系方面都是纯粹消极的，那么如果一个案件涉及臣民应得什么东西这样一个有争议的事项，不管是立法权还是执行权都有可能做出对他不公正的决定；因为宣布一个公民同胞有罪或无罪（guilty or not guilty）并不是人民自己的行为。一旦确认了一项法律诉讼的事实，法庭就有司法权将法律付诸实践，并且通过行政权的手段保障每个人获得他应得的东西。因此，即使通过委任代表的间接方式（即司法机关），也只有人民（the people）自己才能对他们的同胞做出判决。而且，充当法官的作用也是有损于国家首领的威严的，因为这就将自己置于一个可能做出不义行为的位置，从而使人民有理由诉诸某个更高的权威——以更好的统治者取代不好的统治者（*a rege male informato ad regem melius informandum*）[1]。

由此可知，正是三种不同的权力——立法权、行政权和司法权（*potestas legislatorial*，*executorial*，*iudiciaria*）让国家（*civitas*）得以自治，也就是说，正是它们使得国家能够建立起来并根据自由的法律维持自身。国家的安乐（welfare）有赖于这些权力的联合——国家的幸福是最高的法律（*salus reipublicae suprema lex est*）[2]。但不能把这种安乐理解为公民的舒适（well-being）与幸福（happiness）的同义词，因为在自然状态中或甚至在专制的体制中，也很有可能以更为方便、可取的方式得到这些东西（正如卢梭声称的那样）。相反，应当把国家的安乐看做一个状态，在这种状态中，宪法最为接近权利原则，而根据绝对律令（by a categorical imperative），理性也迫使我们为它的实现而奋斗。

143

[1] 意为："从一个没有素养的统治者到一个受过良好训练的统治者。"
[2] 意为："国家的安乐是最高的法律。"

对公民联合的本性之法律后果的一般评价

A

由于各种实践上的原因，服从最高权力的人民不可能知道（not discoverable）它的起源。换句话说，臣民不应当（ought not to）带着按照它们行事的观点，沉迷于猜测（speculations）最高权力的起源，仿佛遵从它的权利是值得怀疑的，即仿佛它是有争议的权利（*ius controversum*）。因为既然只有人民在普遍的立法意志之下才有可能依靠国家的最高权力（*summum imperium*）做出公正的判决，那么他们做出的判决就不会有悖于当时的国家首领（*summus imperans*）的意志。事实上，在人民服从国家权力之前是否就已经存在一份真正的契约［即公民服从契约（*pactum subjectionis civilis*）］，是不是先建立了政权才有了法律，他们是不是本来就应该遵守这种秩序——这样一些问题对于一个已经服从公民法并从而使他们对国家来说构成一种威胁的民族来说，完全是无意义的话题。因为如果臣民认真地研究过最终的起源，然后提供一些反对意见来对抗当局，那么根据当局制定的法律，他可能会（完全合乎正义地）被看做法外之徒（*exlex*）而遭到惩罚、死刑或是驱逐。如果一种法律是如此神圣（即不可侵犯），以致就连质疑它从而哪怕有那么一瞬间阻碍了它的生效，在实践中都可以算作犯罪，那么这种法律就不是人类所能制定的，而是某个不可能犯错的最高立法者制定的。这就是“所有权力都出自上帝”这种说法的意思。它并不是公民体制的历史根源（historical derivation）。人们提出这种说法并将其表述为理性的一个实践原则，是为了要求人们不考虑当时在位的立法权的起源而只是遵守它。

由此可以得出这样一个命题，即一个国家的主权者在与其臣民的关系方面只有权利，而没有（强制性的）义务。而且，如果主权机关，即统治者做了违法的事（比如，在征税和征兵以及诸如此类的事项中违反了平等分配政治负担的法律），臣民就可以对此不义行为发表怨言（*gravamina*），但却不能对此进行抵抗。

144 诚然，即便是现实中的宪法也不能够包含这样的条款，即最高行政长官违反了有宪法效力的法律，国家内部的某个权力就可以去抵制他或者是限制他。因为一个能够限制国家权力的人必须比受限制的人拥有更大的权力（或至少和后者的权力一样大）；如果他作为一个胜任的指挥官，下令臣民进行抵抗，那他也必须具有保护（protect）他们的能力，并且在由此引发的每一个特定案件中做出合法有效的判决，这样他才可以公开地发布抵抗的命令。但是如果情况是这样，后者将取代前者成为最高行政长官，而这是自相矛盾的。在这种情况下，主权者会经由他的大臣行事，从而也成为了统治者，也就是说，他必定会专制地行事。任何假装人民（他们的权力只不过是立法）能够通过代表限制行政权的虚饰，都不能足够成功地掩盖根本的专制从而防止它在大臣们所使用的手段中更为显而易见。人民在议会中委任自己的代表，以便这些人能维护他们的自由和权利。然而，这些代表却显然更为关心本人及其家族的利益，期待着大臣在陆军、海军和公务员队伍中为他们谋职位。即使不考虑这样的事实，即在公开宣布进行抵抗活动之前，人民必须已经达成了一项协议（尽管这样的协议在和平时期是不会获得批准的），我们也可以看出，代表们并没有抵制政府的专横霸道，而总是准备好投入它的怀抱。因此，所谓“适度的”政治宪法，即规

制国家内部权利事务的宪法，就是一种荒谬的东西。它不仅与权利原则不一致，反而成了一种聪明的权宜计策。它只是用来让大众权利的有权势的侵犯者以尽可能容易的方式武断地干预政府，却又把这种干预虚饰为人民有资格进行抵抗的权利罢了。

因此，以人民的立场来看，他们绝对不可能对立法的国家首领发起一场正当的抵抗。[1]因为只有服从他那普遍的立法意志，一个合乎权利原则的国家才有可能成为现实。所以，根本不存在煽动叛乱（sedition，*seditio*）的权利，更谈不上反叛（rebellion，*rebellio*）的权利，遑论伤害（lay hands on）君主个人的人身并以他滥用权力为借口而褫夺其生命——鉴于君主的暴行而弑君（*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*）——的权利。哪怕有一点儿想要这样做的企图，那就犯了叛国罪（high treason，*proditio eminens*），而由于这样的一个叛徒曾力图毁灭他的祖国（destroy his fatherland，*parricida*），因而只能被处以死刑。

145

之所以去容忍最高权力的那些甚至明显是最不可忍受的滥权行为是人民的义务，是因为除了把他们对最高立法权的抵抗看做可能导致整个合法体制坍塌的非法行为之外，不可能有另外的看法了。因为这样的抵抗行为要获得批准，必须已经有一部准许人民进行抵抗的公法存在：换言之，最高立法权必须做出大意是这样的规定，即它本身不是最高的，从而在同一个判决中，作为臣民的人民将会相对于那个他们服从的人拥有最高的权威。这是自相矛盾的，而且如果我们问人民与主权者之间（因为根据权利原则，他们仍然是两个不

〔1〕 这些话是专门为了反对阿肯沃尔（Achenwall）的《自然法》（*Ius naturae in usumauditorum*）第203～206页的观点而说的。

同的道德人格）发生争执的话谁应当充任法官，它的矛盾之处立刻就凸显出来了。显然，人民将自己充当涉及自己的案件的法官。[1]

〔1〕 人们可能会把君主的废黜（dethronement）看做君主自愿（voluntary）放弃了王位，并把权力归还给了人民；或者当成一种交换，即在不侵害君主人身的条件下放弃权力，以便他能够降级为一个普通公民。尽管一个人可能会诉诸所谓的紧急权（right of necessity，causus necessitatis），将其作为人民强行废黜国家首领的行动借口，但他们没有一丁点儿的权利根据他以前的管理行为而惩罚他。因为他以前依据自己担任国家首领的职能所做的一切事情，必须被看做表面上符合权利原则的行为，而且作为所有法律的源泉的他本人，不可能做出任何不义的行为。不过，在通过叛乱而发动的革命中发生的一切暴行，就连弑君（murder of the monarch）都包括在内，还不算是最坏的；因为还是可以想象得到，人民之所以这样做，是因为他们害怕（feared），如果他得到准许活下来了，他就会恢复自己的权力并给予人民应得的惩罚。在这种情况下，他们的行为不会是正义的惩罚行为，而只不过是保护自我的行为罢了。对君主正式的处决（execution）仪式必定在那些充满了人权观念的心灵中激起不安。无论何时，只要人们想起查理一世或路易十六的殒命这样的事件时，总是会产生这样的感觉。这不是美学的——在美学中，当人们想象自己正处于受苦者的境地时总会产生同情心——而是道德的，是我们对一切权利概念的完全颠覆做出的反应。这可以被看做一种犯罪行为，并且是永远不可抹杀的罪行（*crimen immortale*，*inexpiabile*）。这与罪业（sin）极为相似，神学家坚称罪业无论在今世还是来生都不能获得宽恕。对人类心理现象的这样一种解释，似乎来自下文对我们本性的思考，这种思考也为政治权利原则提供了一些启发。

每一次违反法律的行为都能够而且必须仅仅被看做罪犯所遵从的行为准则——根据这个准则，他从跟我们谈到的不端行为一样的那些行为中总结出了一个规则——的后果。因为如果我们从理智的动机方面来解释这样的违法行为时，我们会发现，作为一个自由的存在，一个罪犯本来是不可能犯下罪行的，从而他也不应当为这样的行为负责。但是，根本就无法解释在臣民们的内心中是如何能够形成一个与立法理性的明确禁令相反的行为准则的，因为只有遵从大自然的运行机制的事件，才能够为人们所解释。罪犯可能是通过遵行了一个基于假想的客观规律的行为准则，也可能是出于对这一准则的例外（即只要情况需要，就让自己免于这个规律的约束），才做出不端行为的。在第二种（latter）情况下，他只是逃离（deviates）法律约束的范围而已（尽管是有意地），因为他或许同时为自己的违法行为而惋惜，并只是想在法律周围兜圈子而并不想真的不去遵守它。在第一种（former）情况下，他拒绝了法律本身的权威（尽管根据自己的理性，他是不可能否认法律的有效性的），并将违法行事作为自己

改变有缺陷的政治体制，有时当然是非常必要的，但这只能由主权者自己通过改革（reform）而不是由人民通过革命才能完成。而且如果要进行这种改革，那也只能针对行政权（executive power），而非立法机关。 146

人民应该得到这样的安排，即通过在议会中的代表，他们能够合法地抵制行政权及其代表（大臣）。这就是所谓的有限体制。但即便是这样的体制也不允许积极的抵抗行为（即任意组建一个人民的团体逼迫政府采取某一种行为模式，从而让掌握行政权的人民自身采取行动）。人民只能采取消极（negative）抵抗的方式。他们可以在议会中拒绝（refuse）在任何情况下都顺从行政机关的那些要求——据行政机关说，为了管理的目的，这些要求本是必须得到满足的。事实上，如

的规则；因此，他的行为准则并不只是通过消极的方式（deficiency，negative）背离法律，而是积极地与法律对抗（contrary，contrarie），或者说，把它当做一个悖论而径直地予以反对（即对它抱有敌意）。正如人们所见到的，人们不可能出于如此确实而愚蠢的恶意去犯罪，尽管没有一种道德体系不去考虑这样的可能性，把它当成一种体现彻底的恶的纯粹理念。

这样来看，之所以由人民（by his people）正式处决君主的这种想法让我们感到恐惧，是因为尽管必须将他的处死（murder）看做仅仅是人民所引以为自己行为准则的那些规则的例外，但也必须把他的处决（execution）当成是对统摄主权者与人民之间关系的那些原则的彻底颠覆（reversal）。因为它相当于让人民——他们的存在纯粹系于主权者的立法——成为主权者的统治者，从而厚颜无耻地把暴力手段当成一种审慎原则予以利用，并将其置于最为神圣的权利原则之上。这就像一个吞没了一切的深渊，被吞没的东西绝无出去的可能；这就是一个国家的自杀行为，对于这种罪行根本就不可能存在宽免的机会。因此，有足够的理由断定，同意对君主进行处决并不是源于什么假定的权利原则，而是由于人民害怕国家一旦恢复就会进行复仇。举办这样的仪式据说是为了给予君主的暴行予以正义的惩处，因而它是一种正当的程序（rightful procedure）——从另一面来看，处死君主并不能与这样的程序相一致。但是这种虚饰是愚蠢的。人民这一方的任何托辞都比处死君主本身要残忍得多，因为它事实上反映了一种原则，这种原则使得任何一个被颠覆的国家都无法获得重建。

果人民在任何情况下都表示顺从，这就表明他们是堕落的，他们的代表是腐化的，通过大臣行事的政府首领是暴虐的，而大臣自己也是人民的叛徒。

147 此外，如果革命成功后建立了新的体制，那么它起源的及成功的非法性，就不能使臣民摆脱自己的义务，即作为一个好公民去履行自己对这个全新秩序的义务，他们也不能以坦率诚实的方式拒绝服从当局。如果被罢黜的君主在这样的革命中幸存了下来，那也不能让他去履行从前管理国家的任务，更谈不上去惩罚他了。这种原则适用于如下的情况，即只要他复归为公民身份，相对于罢黜王位所带来的灾难更为珍爱自己生活的平静，相对于觊觎王位从事复辟的事业——无论是通过秘密煽动的反革命，还是通过别国的支持——更为偏爱国家的安宁。但如果他更想复辟，那么他仍然拥有对自己财产的完整权利，因为从他那里夺走财产的反叛本身就是不义的。不过，如下的事项就必须留待国际法来裁断，即其他国家是否为了这个被推翻的君主的利益而有权联合起来，以便人民的罪行得到惩处，并被别的国家当做耻辱；它们是否有资格去推翻别国以革命的方式建立的新体制，并用强力的方式恢复旧体制。

B

可以把主权者看成一块土地的最高主人吗？还是必须把他当做以法定手段对人民执行最高命令的人呢？既然土地是最根本的条件，只有在这个条件之下才有可能把外在之物据为己有，而对这些物品的占有与使用反过来又构成了最初的继承权，依此类推，所有权利都必须来自作为土地之主（lord of the land）——或更准确地说，最高主人（dominus territorii）的主权者。人民作为臣民大众，也从属于他（即他

们是他的人民），尽管他们对他的从属并不是对享有财产权的主人的从属，而是对拥有人权的最高指挥官的从属。

不过，这种最高所有权只是一种公民联合的理念，用来通过权利的概念反映一种需要，即把人民的每一个成员的私人财产统合到一个普遍的公共占有者之下的需要。正是根据这种理念，对特定所有权关系的确定可以不再依靠积聚（aggregation）——经验上是从部分到整体的过程——的原则，而是凭借分配（distribution）——土地的分割——这一必要的形式原则。这一原则要求，最高主人不应当把任何一块土地据为私有（否则他就会变成私人），因为一切土地都排他性地专为人民所有（不是归集体所有，而是归个人所有）。148 不过，游牧民族是对这一规则的例外，因为它们在一块土地之内没有什么私产。因此，最高指挥官并不拥有什么领地（domains），即一块归他私用的或者为维持他的朝廷的运转而保留的土地。因为既然土地的大小取决于他自己的裁断，那么国家就要冒险把土地上的所有财产归入政府手中了，所有臣民也要么会成为在地农奴（*glebae adscripti*），要么会成为别人财产的管理者了。因而他们似乎也缺乏一切自由，即仅仅是奴仆（*servi*）。这样，一个人[1]就可以对土地的主人说，他（除了自己的人身）没有任何属于自己的东西（possesses nothing of his own）。因为如果他在这个国家里拥有和别人同样多的东西，可以想到，他会与这个人陷入纷争却没有法官能对此做出裁断。但人们也可以说，他拥有一切（possesses everything），因为他有权对人民——一切外在的东西都个别地（*divisim*）属于他们——发布命令，并赋予每个人他应得

[1] 这里指的是最高主人。英译在这里有遗漏。——译者注

的东西。

由此可见，在国家中不可能存在这样的集团、阶级或等级，他们作为土地的所有者，根据相应的规章，可以把占有的土地无限期地传给以后的世代以供他们排他地使用。国家可以以要补偿那些仍然在世的人的利益为条件，随时撤销这样的规章。骑士等级（order of knights）——要么是一个集团，要么是一个等级，总之与普通人明显存在着差别——和教士等级（order of the clergy）——即教会——都不可能获得土地的所有权，使他们可以援引那些被恩赐的特权将其传给后继者；他们只不过获得了暂时使用它的权利罢了。不管是军事等级还是教士等级，只要满足了上文所说的条件，他们对土地的所有权可以被国家毫不犹豫地取消掉。如果公共舆论（public opinion）不再希望把军功（military honour）作为保卫国家的手段，以对付国防事务中的冷漠情绪；如果公众不想再为死者举办弥撒和祈祷仪式，不再需要雇佣神父作精神上的指导者，总之不再需要敦促公民使之免于永恒之火的手段：那么国家就会取消骑士等级和教士等级对土地的使用权。被这种改革影响到的那些人不能抱怨自己的财产被没收，因为公共舆论是他们以前对土地的占有权的唯一基础。只要公共舆论保持不变，这些占有权就仍然是正当的。不过，一旦公共舆论变了，尤其是那些由于自己的功绩声称最有权引导它的那些人的主张变了，那个假托为所有权的东西就必须停止，就像公众要求国家这样做一样——以更好的统治者取代不好的统治者（*a rege male informato ad regem melius informandum*）[1]。

---

〔1〕 参看第142页注释10。

149 从所有权——就像它是一开始就得到的那样——这个基本权利出发，最高指挥官（作为土地的最高主人或所有者）引申出他对私人的土地所有者征税（tax）——即以土地税、执照税和关税的形式强征税款——的权利，或要求他们做一些事情——比如履行军役——的权利。但只有以如下的方式，才能使人民对自己征税，因为只有这样做才能以合乎权利的法律保持了一致。也就是说，征税只有通过人民的代表团才能进行，尽管在国家面临解体危机之时，凭借君主的权利征收强制性贷款（即到当时为止的法律中没有规定可以征收的贷款）也是可以允许的。

从同一种权利的源头中，还可以引申出经济和财政管理的权利以及设置警力的权利。警察关心公共安全（security）、公民生活的便利（convenience）以及公共场合行为的得体（propriety）。因为如果大街上的乞讨和叫嚷、刺激性的气味以及公开卖淫（*venus volgivaga*）没有让公众的礼节意识（*sensus decori*）这种消极的情趣变得迟钝的话，政府依法管理人民的事务就更容易进行了。

第三种权利对国家的维持至为必要，那就是监督的权利（the right of inspection，*ius inspectionis*）。这项权利要求任何团体都不能影响公共的（public，*publicum*）社会福利，比如政治性的或宗教性的光明会（*illuminati*）就必须保持秘密存在的状态；警察如提出要求，它也不能拒绝公布其教规。但只有在紧急情况下，警察才能搜查人们的私人居所；而在一般情况下，他们必须得到更高权力的授权才能这样做。

C

最高指挥官之所以有权对人民强征税款，是因为他是以间接的方式（indirectly）——即为了人民自身的维持，比如

说为了照顾穷人（care of the poor）、建立弃儿抚育院（foundling hospitals）和进行宗教活动（church activities）或是为了其他慈善机构或宗教——把人民的义务加到了自己身上。

因为人民已经联合起来达成了建造一个社会的公意，而这个社会又必须继续维持自身的存在。为了这个目的，社会就必须使自身服从国家这个内部权力，以便让社会上那些不能维持生存的人活下来。因此，国家的本性证明如下的行为是正当的，即政府可以强迫富裕的公民做出一些贡献，以便维持那些不能满足自己最基本的自然需求的那些人的生存。150 因为既然它们的生存本身就默许了共同体的保护，也默许了它应当给予他们一些照顾以便让他们有能力活下来，那么他们就已经使自己承担了义务，从而使得国家有权让他们贡献出自己的一点东西以便维持其公民同胞的生存。要做到这样，可以通过对公民的财产或他们从事的交易征税的方式，也可以用建立基金并使用其利息的方式——这不是为了国家需要（因为它很富饶），而是为了人民的需要。人民的贡献不可能纯粹是自愿的（voluntary）——因为我们这里仅仅关注国家在面对臣民时所拥有的权利（rights）——它们事实上还必须是强迫性的政治行为。诸如彩票一类的自愿贡献，是出于逐利的动机才造出来的，这样的东西不应得到准许。因为它们会创造出的穷人比一般情况下还要多，而穷人则会危及公共财政。

关于这一点，人们或许会问，对穷人的援助是应该由当代人做出一些贡献（current contributions）从而使每一代都能援助他们那时的穷人，还是应该设立一些逐渐累积的资本基金（capital funds）——说得更详细点，就是指诸如寡妇之家、育儿所那样的慈善基金组织（pious foundations）。资金

不能以乞讨的方式——它和抢劫有着亲密的关系——而应以合法的税收来筹集。必须把对当代人征税看做唯一一种与国家的权利相称的筹集贡献的方式，因为凡想要确保自己生计的人，没有一个想免于税收。随着穷人数量的上升，这些贡献也会增加，它们不会使得财产成为一种养活懒汉的手段（而在慈善基金组织中恐怕就会发生这种情况），因而政府就没有必要将**不公正的**（unjust）负担强加到人民头上。

关于救济那些由于贫苦或羞耻感（有的孩子甚至因为这个而被杀死）而为人遗弃的孩子，即便他们为一国增加的人口是不受欢迎的，国家也有权确保人民履行自己的义务，不再让他们被人有意地杀害。尽管不大可能找到一种不造成损害的办法，不过，是应该通过对**两性**（means）中的未婚者们（他们部分地对这种状况负有责任）征税，还是通过别的什么更好的方式，才能保证这件事做的公正——在不侵害权利原则或道德的条件下，关于这个问题还没有找出成功的解决办法。

教会是在人民中履行公共的**敬神职责**（divine service）的机构，由人民的想法或信念创造。必须把它与宗教小心地区别开来，后者是一种内在的心智倾向，与世俗权势所影响的领域没有关系。这样看来，教会满足了一种真正的政治需求，因为它使人民能将自己看做一个**不可见的**（invisible）最高权力的臣民，人民必须对他保持敬畏，而它则经常与世俗权力陷入一种不平等的冲突中。国家当然无权立法规定教会的内部信条，使教会事务的安排有利于自己，也无权在信仰或是**宗教仪式**（*ritus*）的事务上对人民发布指导意见和命令。因为所有这些事情都必须完全交给人民亲自选出的教会的教师们和管理者们决定。它只有一种消极的权利去防止公

151

共的宗教教师影响到可见的（visible）政治共同体的事务，诸如那些可能危及公共安宁的事情，并确保教会内部的冲突或几个教会之间的冲突不至于危及世俗的和谐。这就是说，它拥有的权利跟警察差不多。如果统治者要求某个教会必须坚持某种信条，并规定了这种信条的内容，或是命令它抱持这种信条而永不改变，也不准它对自身进行改革，那么这些对教会事务的干涉就不过是统治者自取其辱（beneath the dignity）而已。因为通过卷入学术性的争吵，最高权力会把自身与臣民置于同等的地位，而君主也将自己当成了牧师。臣民可以直截了当地批评他根本就不明白他们正在讨论的事务，尤其是当他企图禁止教会搞内部改革的时候，因为全体人民不能为自己决定的事情，也不能由立法者代替人民为之做出决定。但没有一个民族能够做出这样的决定，即永远不会在有关其信仰的想法上（即在启蒙的事情上）有任何进步，它也不能决定不对教会的事务进行任何变革，因为这与人民的人格中所体现出来的人性是相悖的，从而也是与人民的最高权利相悖的。因此，没有任何统治者能替人民做出这样的决定。不过，正是由于这同一个缘故，国家也没有义务去支付维持教会的成本。这些成本应当由人民中遵循某一个或其他某个特定信条的那部分人——也就是会众——来承担。

D

一个国家的最高指挥官还拥有如下权利：① 任免权——官职（offices）的委任以及薪金的相应分配；② 荣典权——尊位（dignities）的分配，即不计薪金而纯然依据功劳来拔擢等级，从而引起上等阶层或发号施令的阶层与下等阶层之间的差别，后者尽管是自由的，仅仅受法律的约束，但按照规定却要服从前者；③ 惩罚权（penal right）——这是除了

以上所说的那些多少有点仁慈的权利之外，最高指挥官还拥有的权利。

152

关于文官，我们面对的问题是，主权者是否有权在他授予官职的那个人没有什么失职行为的情况下撤销其职务。在我看来他没有这种权利。因为人民的联合意志不可能对于一个文官做出的决定，国家的首领也不能做出。既然人民不得不承担任命一个官员所导致的成本，那么毫无疑问，他们希望这个官员完全有完成被交代的工作的资质。但是，除非他能够花费充分的时间以做好广泛的准备和经受充分的训练，并且在这段时间内牺牲本来可以用来学习别的维持生计的本事的机会，否则他就不可能具有充分的资质。因此，如果没有理由就把人开除的话，机关里的人必定既缺少必要的技能，又不能通过实践的磨练使自己的判断力变得成熟可靠。但是这与国家的意图是相违的。除此之外，国家还要保证每一个人都能从较低的职位上升到较高的职位（否则的话，这些职位便会落入完全不称职的人之手），从而使他们对自己一生的生计有所指望。

说到公民的**尊位**（dignities），**贵族身份**（nobility）不仅属于那些附带有官职的人，而且也属于那些并不担任特定的职务却身在较高阶层的人。贵族身份不同于人民的公民身份，它只能由男性的后裔继承。经由后者，它也可以被转授给非贵族出身的女性亲属，尽管贵族出身的女性不能反过来把贵族身份转授给非贵族出身的丈夫，相反，她们只能将自己降为普通公民的身份。现在的问题是，主权者是否有权在自己和其他公民之间造出一个**世袭的**（hereditary）贵族阶层。不过，问题的答案并不取决于主权者的政策是为了推进他自己的利益还是人民的利益，而只是在于如下的事情是否与权利

原则保持了一致，即在人们的头上造出的那个等级尽管为人民所服从，但在与人民的关系上，他们要么一出生就是后者的指挥官，要么至少比后者拥有更大的特权。

像前面的情况一样，这个问题的答案只能在如下原则中找到，那就是凡人民（即所有臣民大众）不能为自己及其同胞们决定的事，主权者也不能替人民决定。既然世袭的贵族身份是在还没有得到之前就被授予的，既然在这种制度下人们无望获得贵族身份，那么这就完全是不真实的、虚构的。153 因为如果某位祖先凭借功绩获得了地位，他也不可能将其功绩留传给后代。相反，他的后代必须自己去赢取自己的地位，因为大自然并没有让才能和意志力这些能够使一个人为国家建功立业的东西具有世袭的（inherited）属性。既然不能指望任何人放弃自己的自由，那么全体人民的意志也不可能对这样一个无根据的特权表示同意；因而，主权者也不能使之生效。

尽管如此，这种规则的异常状况在早前的那些时代逐渐发展，竟然变成了政府的体制（正如封建制度那样，它几乎完全是为发动战争而准备的），以致一些臣民声称自己高于普通公民，所以一生下来就有资格担任公职（比如说，世袭的大学教席）。在这种情况下，国家只能通过渐进的方式补偿这种不正当地授予特权的错误，它可以先让这些职位空缺，然后又不为其充实人选。国家于是就获得了一种暂时的权利，允许这些尊位作为头衔继续存在，直到公共舆论本身意识到主权者、贵族和人民这样的等级制度应当让位给主权者与人民这样更为自然的划分办法。

凡身在一个国家中的人，没有一个不拥有某种尊位的，因为每个人至少都是公民，除非他因为自己的犯罪行为

(crime) 而丧失掉了这种身份。如果发生了这种情况，他虽然可能确实保住了性命，但却成为了别人（要么是国家，要么是别的公民）手中的卑微的器具。任何处于这种地位的人都是一个奴隶（bondsman or slave，*servus in sensu stricto*)，是别人财产（property，*dominium*）的一部分。因而这个“别人”不只是他的主人（master，*herus*)，还是他的所有者(owner，*dominus*)。这个人可以把他作为商品转让给他人，可以随意地差遣他（除了做肮脏的事情之外）；他尽管不能夺去他的生命或伤害他的肢体，但却可以废除（dispose of）他的能力（或者说去势）。没有人能够通过订立契约进入这样的一种依附状态，并不再作为一个人存在，因为只有作为一个人，他才能订立契约。现在看来，为了换取报酬、食物或保护，一个人可以通过一份雇佣合同（*locatio conductio*）使自己与别人联系起来，为此他必须承担某种差事，这份差事在性质上是可以获得认可的，但数量是不确定的（of an indeterminate amount）；这只能让他成为一个仆人（servant，*subjectus*）而不是一个奴隶（slave，*servus*)。但这只是一个幻想。因为如果主人有权随意使用他仆从的力量，他就会（正如发生在西印度群岛的黑人身上的情况那样）耗竭他的力量，把他逼到死地或是绝境，在这种情况下，这个仆人却还真的把自己当成财产交给主人——根本不可能有这样的事。仆人可以雇佣自己去干那些在性质上可以接受，在数量上也是有限的工作，比如会做按日结工资的短工或是提供居留处所的仆人。在后一种情况下，他会没有工资，但获准使用主人的土地；他对期限内的合同义务的履行，一部分是在土地上的劳役，另一部分是为私用土地支付固定数量的租金。这样一来，他就不会使自己成为在地农奴（serf of the soil，*gle-*

154

bae adscriptus），也就不会丧失人格，他还可以订立一份有期限的或是可以继承的租约。不过，他虽则可能会由于犯了某种罪而使自己一个人（personal）成为别人的从属，却不能留传（inherit）这种奴役的地位，因为只是犯了罪才让他得到这种身份的。有人声称由于教养奴隶的后代要耗费一些成本，于是便拥有他们，这是绝对不可允许的。因为教育子女是父母不可推卸的自然义务，如果父母的身份是奴隶，那么这转而就成了他们主人的义务。之所以如此，是因为后者不能够占有这些奴隶，却不同时承担他们的义务。

E. 惩罚权与赦免权

I

惩罚权（right of punishment）是指挥官的权利，针对的是那些犯下罪行并使他遭受痛苦的臣民。因而，执掌一国最高权力的人是不受惩罚的，臣民至多可以解除他的统治。凡是违反了公法并因此而丧失公民资格，就称之为绝对意义上的罪行（crime，*crimen*）或公法上的罪行（*crimen publicum*）。前者（私法上的罪行）要交由民事法庭审理，而后者（公法上的罪行）要交由刑事法庭审理。侵吞财物（*Embezzlement*）——即出于商业的目的在某人那里信托的货币或商品被他侵吞或挪用的罪行——以及在买卖过程中当着另一方的面进行欺诈交易，这些都属于私法上的罪行。相反，伪造货币或交易证券、偷盗、抢劫等则属于公法上的罪行，因为这些行为不仅危害到了个别的人，而且也给共同体造成了损失。接下来，可以将这些罪行按动机分为两类：一种是卑鄙动机类（base motivation，*indolis abiectae*），一种是暴力动机类（violent motivation，*indolis violentae*）。

应当把司法上的惩罚（Judicial punishment，*poena forensis*）和自然的惩罚（natural punishment，*poena naturalis*）区别开来。后者是恶自身所招致的惩罚，这不在立法者关心的范围之内。绝不能把司法上的惩罚仅仅当成是促进罪犯自身或是公民社会的某种无关紧要的善的手段，而应当这样看待它，即只是因为罪犯犯了罪（because he has committed a crime），就必须对他施以司法上的惩罚。因为绝对不能把一个人看做实现别人意图的手段，也不能把他与有关物权的法适用的对象混为一谈。他内在的人格使他得到了免于适用此种法律的保障，尽管他可能会被判处剥夺作为公民的人格。在他或他的公民同胞考虑从对他的惩罚中得到什么样的效用之前，必须保证他确实是该当予以惩罚的。刑罚是一种绝对律令。那些穿过幸福理论迷宫中那蜿蜒曲折的道路，试图在免除或减轻刑罚中获得一些可能的好处的人，和那些遵从“让一个人死比让整个民族毁灭要来得好”这种伪善的说法行事的人，真是应该遭受不幸！因为如果正义不存，人活在世上也就没什么意义了。我们会对如下的方案有什么看法呢？这个方案是：如果一个被判死刑的罪犯同意让医生用他进行危险的实验，以便获得对共同体有价值的新信息，并且他还很幸运地活下来了，那他就会得到赦免。正义的法庭会以轻蔑的态度驳回任何医学机构提出的这种方案；因为如果正义是可以待价而沽的话，那它就不再是正义了。

155

不过，公共正义应当把什么种类和什么程度的惩罚奉为原则和规范呢？不是别的，正是在正义天平的指针移动的过程中遵循的平等原则，即不偏不倚的原则。因此，凡是施加给别人的不当的灾难，也就是对自身造成的灾难。如果你诽谤别人，那你也诽谤了自己；如果你偷了别人的东西，那你

也偷了自己的东西；如果你打了别人，你也打了自己；如果你杀了别人，你也杀了自己。但人们应当明白，只有**报应的法则**（law of retribution，*ius talionis*）才能恰当地决定惩罚的性质和程度，而只有法庭而非私人的判断力才能对此做出判决。其他所有的标准都是多变的；它们之所以不能与纯粹而严格的正义裁决相一致，是因为它们引入了其他无关的考量。

现在看来，等级差别没有顾及"以牙还牙"的报应原则。尽管不可能跟字面上说的一模一样，但如果我们想到那些更为杰出的等级拥有敏锐的洞察力，那么就其效用来看，它还是有效的。因此，比方说吧，对言语上的伤害课以罚金与事实上的冒犯是没有关系的，因为如果这样的话，任何富156 有的人都可以随意冒犯别人了。不过，一个人的荣誉所遭到的损害却能配之以造成伤害的那个人的自尊所受到的伤害，当法官根据权利原则强制后者不仅对前者公开道歉，而且比如说，不管前者地位多么低都还要对他行吻手礼的话，就会发生这样的情形。如果一个较高等级的人被判处向较低等级的无罪公民施暴的罪行，那么为了抵偿他的暴行，他不仅要对这位公民道歉，而且还要忍受一段时间痛苦的单独监禁。因为除了最终引起的不快之外，肇事者自大的品性也会受到很大的影响，而这种羞辱就是一种"以牙还牙"式的适当报偿。

不过，"如果你偷了别人的东西，你也偷了自己的东西"这个说法到底是什么意思呢？凡是偷盗的人都让别人的财产变得不安全了；根据报应的权利，他因而就从自己那里"偷"走了一切财产的安全。他既没有东西，却又得不到任何东西，但他还想要活下去——这只有在别人给他提供生计的情况下才是可能的。不过，既然国家不会无缘无故地这么

做，那么他一定得把自己的力量任由国家处理。国家可以委派给他任何任务（即苦工），并可以根据具体情况决定在一段时期内或是永久地使之拥有奴隶身份。但如果他犯了杀人罪，他就必须去死（die）。在这种情况下，没有任何别的刑罚能够满足正义的要求。因为在死亡和甚至最悲惨的生活之间并没有任何类似之处（parallel），故而如果司法机关不将肇事者处以死刑（当然在任何情况下都不能施行虐杀，因为这样的话，人性在受苦者看来就太可怖了），就无以保障罪行与惩罚之间的对等。即使在经过所有成员的同意，公民社会行将解体（比如，如果居住在一个岛上的民族决定分开，并四散到世界的其他地方去）的情况下，最后一个囚禁在监狱中的杀人犯也不得不首先被处决，以便每个人都得到自己应得的赏罚，人民也不用为不能坚持其惩罚的标准而感到内疚；因为如果他们不这么做的话，人们就会把他们看做是公然侵害正义的从犯。

因此，只有当法官根据严格的报应法则通过死刑判决时，这个惩罚的对等原则才是可能实现的。如果法官对照着罪犯们内在恶意（malice）的多少来判处他们死刑，那就体现了这样的对等原则（即使我们说到的罪行不是谋杀，而是其他反抗国家的、只能用死刑才能抵消的罪行）。让我们以苏格兰造反运动为例来说明。在这场叛乱中，参与的各方［比如巴尔默里诺（Balmerino）[1] 和其他的人］都认为自己在履行他们对斯图亚特王朝所承担的义务，但其余的人却在推动

---

〔1〕 亚瑟·巴尔默里诺（Arthur Balmerino），第六世男爵，苏格兰贵族，在1746年克劳顿（Culloden）战役中被捕，因参加“年轻的觊觎王位者”查尔斯·爱德华王子（Prince Charles Edward）领导的苏格兰詹姆斯二世党叛乱（1745~1746年）于同年8月11日被处决。

157 他们的私人目标。如果最高法院通过了一项判决让每一方自由选择死刑还是作为奴隶服苦役，我敢说可敬的人会选择死刑，而无赖们会选择作为奴隶服苦役：这是人的本性决定的。前者明白他更看重比生命还要崇高的东西，即荣誉（honour）；但后者却更赞同尤维纳利斯（Juvenal）：好死不如赖活着（*animam praeferre pudori*）[1]。毫无疑问，前一种人比后一种人的罪过更小。如果他们都被判处死刑，他们每一方都获得了与其罪行相称的惩罚，因为就前一种人的感受来看，对他的惩处是较为温和的；而同样地，就后一种人的感受来看，对他的惩处则是较为从重的。但另一方面，如果两者都被处以奴役，那么对前一种人的惩罚就会太重，而考虑到后一种人的卑鄙，对他的处罚又显得太轻了。因此，对参与了一场密谋的一些罪犯量刑的话，符合公共正义的最平衡的解决方案就又是死刑（death penalty）了。此外，谁也不曾听说一个因杀人罪而被判死刑的罪犯抱怨量刑过度并从而抱怨审判不公的；而如果他这么说的话，每个人都会当着他的面嘲笑他。另外，还必须假定，虽然根据法律没有对罪犯施加什么不公的行为，但一国的立法权并没有获准强加这种刑罚，并且如果它这样做了，那就自相矛盾了。

只要是杀人者，不管他是亲自杀了人、命令别人杀了人或是做了帮凶，都必须接受死刑的惩罚。如同司法权的理念一样，这正是正义根据普遍的先验（a priori）法则所希望达成的。但杀人的帮凶（*correi*）可能如此之多，以致国家要是处决完这些罪犯，很快就会进入一个没有多少臣民的阶段，但它又不希望自己解体并复归自然状态，因为后者缺乏一切

〔1〕“宁要生命，不要荣誉”，语出尤维纳利斯（Juvenal）：《讽刺诗集》，III，8，第83页。

外部事务上的正义，比现在还要糟糕。尤其重要的是，国家不想让大屠杀的景象麻痹人民的感情。因此，主权者有权在这种紧急状态（*casus necessitatis*）中充当法官，他可以通过一项判决，对罪犯施以除死刑之外的处罚，以便维持这个人民共同体的存在（比如，一项驱逐出境的判决）。然而，这一程序并不是由于适用了公法，而只不过是一项不容反抗的命令，即一个基于君主尊严和权利的行为；作为一种赦免权行为，这只适用于极为个别的案例。

不过，贝卡利亚侯爵（Marchese Beccaria）[1] 出于同情心和人性是易于感化（*compassibilitas*）的宗旨，反对这种观点；他认为死刑意志都是有悖于权利的（contrary to right）。他坚持认为，原初的公民契约根本就不可能包含这样的条件。因为这会迫使每一个人同意，一旦他杀了（缔约的这些人民中的一个）人，他就必须放弃自己的生命；而既然没人能够放弃自己的生命，那么这样的契约根本就不会达成。

158

这完全是诡辩，是对权利原则的曲解。一个人受惩罚，并不是因为他自己想要惩罚本身（the punishment itself），而是因为他想要犯下一桩应予惩罚的罪行（punishable deed）。毕竟，如果一个人心甘情愿地服从某事物的话，那就不能算作对他的惩罚，而受惩罚却不可能是他情愿（wish）发生的事。说什么“如果我杀了人，我甘愿受罚”只不过意味着“我和其余的人们一起服从法律，如果在人们中发生了犯罪行为的话，那自然就适用刑法”而已。作为共同参与制定刑

[1] 切萨雷·贝卡利亚（Cesare Beccaria，1735~1794年），伯尼萨那侯爵（Marchese de Bonesana），意大利法学家。他在其1764年发表的重要著作《论犯罪与刑罚》（*Dei delitti e delle pene*）中诉诸启蒙运动，激烈地批评了他那个时代的重罪法案，并要求进行改革。

法（penal law）的立法者，我不可能同时是根据法律受到惩罚的那个臣民。因为就后者的能力而言，也就是说对一个罪犯来说，我根本就没有参与立法活动的权利，因为立法者是神圣的。因此，如果我作为一个罪犯，还能制定一部制裁自己的法律，那是作为本体的人（*homo noumenon*）的内在的、完全正当的立法理性使然，这种立法理性使我认为是有可能犯罪的，从而作为一个现象的人（*homo phaenomenon*），要和公民联合体中所有的人共同服从刑法的约束。换句话说，并不是人民（即所有个别的人）而是公共正义的法庭（即除了罪犯本人之外的某个人）判处了罪犯死刑。没有任何人在社会契约中承诺说要让自己受惩罚，从而也可以处理自己以及自己的生命的。因为如果施加惩罚的权威取决于罪犯那一方想要（will）受到惩罚的承诺，那就必须交由他自己去宣布自己有罪了，这样一来，罪犯本人便成了自己的法官。这种诡辩中蕴含的最大谬误（πρῶτου φεῦδος）就是将罪犯必须放弃自己的生命这一判决［一个人必定会认为是他的理性（reason）做出了这个判决］，当成了他想要结束自己生命的决定：这等同于把权利原则的执行权与判决权集中到同一个人身上。

尽管如此，还是有两项罪名应当受到死刑的惩罚，但法律是否有权施加这种刑罚却还有些疑问。两者都是为荣誉感所驱使的，其中前者涉及女性的荣誉（sexual honour），而后者涉及军人的荣誉（military honour）。两者都合乎真正的荣誉，而且相应的两个人群（即妇女和军人）也有义务支持它们。这两项罪名分别是母亲的杀婴罪（infanticidium materiale）和一场决斗中的杀死战友罪（murder of a comrade in arms，*commilitonicidium*）。没有一条法律能够免除私生子的耻辱；如果一个下级军官在别人不计生死对他发起挑战的情

况下，还不肯对这种令人蒙羞的事情做出反应，那么，也没有一条法律能抹去怯懦的嫌疑留在他身上的污点。在这种情况下，人们似乎发现自己正身处自然状态中。这种杀人行为（killing，*homididium*）尽管不能称为谋杀（murder，*homicidium dolosum*），但还是应当受到惩罚，不过，最高权力却不能处之以死刑。非婚生的孩子是在法律之外的（因为婚姻是合法的关系），因而就不受法律的保护。可以说私生子就像走私的商品一样，是通过偷偷摸摸的办法进入共同体之中的，共同体根本不用在意他的生死，因为他本来就不该以这种方式生下来的。如果私生子为人们所知，那也没有什么命令能够免去母亲的耻辱。与此类似，如果较低等级的军官被人冒犯，他就会发现同侪们普遍认为自己应当去寻求补偿，去惩罚那个冒犯的人，尽管不是通过正义法庭的合法方式，而是通过自然状态中的决斗的方式。因而，他冒着失去生命的危险去证明自己的英勇无畏，由此也赢得了他的职业声誉。即便他可能会杀死（killing）对方，这一行为其实也不叫做谋杀（murder，*homicidium dolosum*），因为这是一场双方都同意的（尽管是不情愿的）公开对抗。

那么，这两种情况就其服从刑法而言，何者对，何者错呢？在此，刑法面临着一个困境，因为它要么宣布荣誉概念——在目前情况下它并不是胡思乱想——在法律面前是空洞虚假的，从而使双方都受到死刑的严惩，要么让双方免于死刑。第一种方式过于残忍，而第二种方式却又流于放纵。摆脱这种窘境的办法是，刑法的绝对命令（从而非法杀死别人必须受到死刑的严惩）仍然有效，但只要法律本身（从而公民体制）仍然是野蛮的、未开化的，那么它就应当为如下的现象负责，即人民主观上的荣誉动机与那些客观上有利于

使之成为现实的措施是不相容的，因此，国家所施行的公共正义，在人民看来自然就是不公正（injustice）了。

II

赦免权（right of pardon，*ius aggratiandi*）是指减轻或完全免除对罪犯的惩罚，这是主权者所有权利中最为不确定的权利。因为它尽管可能使他的威严更为彰显，却也有可能导致很大程度的不公正。如果臣民们犯下了彼此对抗的罪行，那么主权者决不能在此情况中行使这一权利，因为此时免除惩罚（*impunitas criminis*）意味着对臣民做出最为不义的行为。只有当他本人（he himself）遭受巨大伤害（*crimen laesae majestatis*）的时候，他才能行使这一权利；即便如此，如果宽免刑法危及人民的安全，他还是不能这么做。这一权利正是唯一理应叫做君主权利的权利。

参照权利原则，论公民与他的国家及其他国家的关系

第50小节

在一个国家（*territorium*）里，如果根据宪法的性质，居民都是同一个共同体的公民同胞（即没有必要行使什么特定的权利，他们从一出生就已经是公民了），那么这个国家就叫做这些公民的祖国（*fatherland*）。凡公民关系的条款不适用的那些国家就叫做外国（foreign countries）。如果一个国家是更为广阔的政府体系的一部分，那么根据罗马人的用法，这个国家就叫做省（province）。不过，既然它不是帝国的一个组成部分（因为其居民都是公民同胞），而只是帝国的一项占有物（possession）和附属区域（subordinate realm），那么它就必须

把统治它的那个国家称为它的母国（motherland，*regio domina*）。

1. 臣民（*subject*）作为公民有移居他国的权利，因为国家不能像对待财产的一部分那样阻止他出去。但他只能随身带走动产，而不能带走不动产，所以他就有权卖掉他到移居的时候为止一直占有的土地，并把出售所得的钱财带走。

2. 一片土地的领主（lord of the land）有权鼓励外国人（殖民者）的迁入及安置，即便土著的臣民对此不以为然。但他务必要确保土著的臣民对这块土地的私有权不受损害。

3. 如果某位臣民犯下了一桩罪行，使得他与公民同胞们的联合对自己成为了一种危险，那么这片土地的领主有权将其流放（banish）到外省，使之不再享有一位公民所拥有的权利，也就是说，他有权把他放逐（deport）。161

4. 领主当然也有权将他完全驱逐到国境之外——驱逐出境权（*ius exilii*），把他送到更为广阔的世界中去，即送到外国去——古德语称之为“不幸”（Elend），用以表明这种处罚的悲惨情形。既然这片土地的领主解除了对他的保护关系，那么这就相当于让他成为了国境之内的法外之徒。

第 51 小节

一个国家中的三种权力是从共同体（commonwealth，*res publica latius dicta*）的一般概念中衍生出来的，它们是内在于人民的联合意志——这一意志先验地来自理性自身——中的众多关系，也是最高国家首领这个纯粹理念的客观体现，具有实践上的现实性。但只要一个生物人代表国家的最高权力并让这个理念对人民的意志产生影响，那么这一国家首领（主权者）就只是一个代表全体人民的抽象。现在我们可以

通过三种不同的途径来构想国家首领和人民之间的关系。一个国家中，要么是一个（one）人统治所有人，要么是某个等级的一些（several）人联合起来统治其他所有人，要么是所有人（all）集体地统治每一个人（从而也统治他们自身）。也就是说，国家形式（form of the state）可以是独断的、贵族的或民主的（autocratic, *aristocratic* or *democratic*）。[“君主的”这个短语在这儿并不能恰当地包含“独断的”这个词所表达的概念，因为君主（monarch）是握有最高（highest）权力的那个人，而独断者（autocrat）或绝对统治者是掌握一切（all）权力的那个人；后者是主权者，而前者只是代表他们而已。]

人们很容易看出，独断政体是最简单的（simplest）国家形式，因为它只包含某个人（国王）与人民的关系，立法权只掌握在一个人手里。贵族制国家是比较复杂的（composite），包含两种关系：作为立法者从而组成主权者的贵族彼此之间的关系，以及主权者与人民之间的关系。但民主政体是三种政体中最为复杂的，因为在民主政体中，必须首先让所有人的意志结合起来以便组成一个民族；然后，还要将公民们的意志结合起来以便构成一个共同体；最后，必须将共同体中的公民们的意志结合起来，从而在这个共同体之上设置一个主权者，这个主权者也就是这个联合的意志本身。[1]

162 至于一个国家中权利原则的实际运用（manipulation），最简单的形式当然也是最好的形式，但考虑到权利（right）原则本身，从人民的视角来看，它就又成了最为危险的形式，因为它极易促成专制。只要全体人民是消极的，并且顺从某个

---

〔1〕我在这儿就不提在非法的统治者的干预之下产生的这些政体的变体了[比如在寡头政治（oligarchy）和暴民政治（ochlocracy）中的情形那样]，也不再提所谓的混合（mixed）政体了，因为这会超出本书的范围。

凌驾于他们之上的人，简单化对通过强制性的法律联合人民这一机械过程而言当然是最合理的准则——但这就意味着，没有一个臣民是公民（citizens）。不过，大概人民还这样来安慰自己，即如果君主是一个好人的话（if the monarch is a good one）——即，如果他不仅有做好人的意愿，也有做好人所必需的洞察力——君主政体（这里指的是独断政体）也算是最好的体制吧！但这种说辞是同义反复，因为它只不过是说，最好的体制，也就是通过它（*by which*）使国家的管理者成为最好的统治者的那种体制，也就是说，最好的体制就是最好的那个体制。

第52小节

去历史档案（historical documentation）中找寻这一机制的起源是无效的。也就是说，我们不能返回到公民社会刚刚出现的那个时代（因为野蛮人并没有达成正式的约定，使他们自己都去遵守法律，从未开化的人的本性来看，他们一定从一开始就使用了暴力手段）。不过，如果想用暴力的方式改革现存的体制，并以这样的观点来从事这种研究，就是有罪的了。因为这种改革只能由人民通过革命密谋才能实现，而不是由立法机关来完成。但在既存的体制下进行革命，意味着毁弃公民权利所统摄的一切关系，从而也彻底抛弃掉了权利原则。这就不再是改革，而是公民体制的解体了；转型后的那个更好的体制就不再是目前体制的变形，而是一个新生了，因为革命要求缔结新的社会契约，而原来的社会契约（现在已经不存在了）对它不再有约束力。但是，如果现存的体制与原初契约的理念不容易取得一致，那就必须保证主权者有改变它的可能。这样做的目的是使基本的国家形式保

持不变——如果人民想要组建一个国家，这个基本的形式是必不可少的。在这种体制的变更中，国家不能够放弃三种基本形式中的一种，并根据其余两种形式中的一种重建自身，这正像如下的情况，即贵族同意服从独断政体，或是解散自己组建一个民主政体，反之亦然。这种做法意味着，国家任由主权者自由选择和判断，使人民服从于他想要的随便什么体制。因为即便主权者决定变换到民主政体下，他也仍然能对人民做出不义行为；因为他们自己或许憎恶这种体制，认为其余两种体制中的某一种更为合适。

163

这三种国家形式只是公民社会内在的原初法律的记录（*letter*，*littera*），只要古老而久远的习俗认为它们是必要的，它们就能一直作为体制框架的一部分而存在下去。但是，原初契约的精神（spirit of the original contract，*anima pacti originarii*）包含了拥有创制权的人身上的一项义务，那就是使政府的型式（mode of government）与原初理念保持一致，从而在一个逐渐的、连续的过程中（如果不能够一举完成的话）对政府的型式进行变更，直到在效果上（in its effects）能与唯一正当的体制——纯粹的共和制——取得一致。因此，那些经验上旧有的（及法定的）引起人民服从（subjection）的形式，也要把自身变成原初的合理形式，即只把自由（freedom）作为原则乃至一切强制（coercion）的条件。因为强制力对于一个真正合乎正义的政治体制来说是必要的，而这一理念最终将不仅在字面上而且在精神上获得实现。

这才是唯一永恒的政治体制，在这一体制中，只有法律（law）才是统治者，它不依附于任何特定的人。这是所有公法的最终目的，也是唯一能够使每个人绝对地（peremptorily）获得自己应得的东西的状态。但只要人们认为各种国家

形式按照规定应由相当数量的、被赋予最高权力的道德人格来代表，那么在公民社会中就只能获得一种暂时的（provisional）国内权利状态，而不是一种绝对的权利状态。

尽管如此，真正的共和制只能是人民的代议制（representative system），通过这种制度，人民的权利由以他们的名义并代表公民们联合意志的委员们照管。不过，一旦国家的首领——不管他（们）是一个国王、一个贵族还是民主团体的全体大众——本人愿意被代表，联合起来的人民就不只是主权者的代表了，实际上人民作为一个整体，本身就是（is）主权者。因为最高权力本来就由人民执掌，而个人作为臣民（尤其是作为国家官员）的一切权利都来自最高权力。共和制一旦确立下来，就没有必要把自己手中攥着的捆缚政府的缰绳放开并把它交给原来握着它们的人了，因为后者可能会在自己绝对而专断的意志控制下，毁掉一切新制度。

因此，在我们这个时代，某个当权的统治者就犯了一个极大的错误，他想把自己从巨大的国债困境中解放出来，于是就把它留给人民去承担，任由他们依据自己的意愿分配这个重负。[1]当然，人民不仅会要求在与税收相关的事务上，而且在与政府相关的事务上掌握立法权，因为他们必须确保政府不会因为奢侈浪费或发动战争而征收新税。这样一来，君主的统治权就丧失殆尽了，因为它不仅被暂时束之高阁，而且实际上被转交给了人民，而每个臣民的财产现在都服从这个立法意志的处置。我们也不能假设事先就已经心照不宣地做出了一项带有契约性质的承诺，其内容是国民议会不能

164

〔1〕这里当然指的是路易十六（1754～1793年），法国国王（1774～1793年在位）。为了解决法国的财政问题，他于1789年召集三个等级在凡尔赛开会，而三级会议已经长达175年没有召开了。

接管主权，它只能代为处理主权者的事务，并应当在完事之后把政府的缰绳交还给君主。因为这样的一份契约本身就是空洞无效的。在共同体中，最高立法机关的权利是不可转让的；相反，它是一切权利中带有人的因素最多的权利。无论谁掌握这种权利，都只能通过人民的集体意志对人民，而不是这个集体意志本身——它是一切公共契约最根本的基石——进行调节。一份迫使人民交还他们的权力的契约，与人民充当立法者的职责是不一致的。从没有人能够服侍两个主人这一命题来看，这种说法是自相矛盾的。

第二节　国际权利（国际法）

第53小节

组成一个民族的人们作为一国的原住民，他们之间的关系就好像是同一个祖先（*congeniti*）的子孙，尽管事实上并不是这样。但在智识的意义上或为权利的目的起见，可以把他们看做同一个母亲（共和国）生养的后代，他们正像曾经发生过的那样组建了一个大家庭，即一个民族（gens，*natio*），其中的每个成员（公民们）生而平等。这些公民不会与生活在自然状态之下的临近民族婚配，而只会认为他们是低贱的，尽管从这些野蛮人那一方来看，他们会为选择了不受法律约束的自由而把自己看成是优越的。后者也会组建族群，但他们没有建立国家。

我们在国际权利的名义下将要考虑的是各国（states）在相互交往中的权利问题［像我们通常做的那样讨论各民族的权利（the right of nations）严格来说并不完全正确，而将其称为各国的权利（right of states，*ius publicum civitatum*）问题

165

则比较合适]。这里谈到的处境是这样的：一个国家作为一个道德人格，在和别国交往中处于自然状态中，也就是说处在一个不断发生战争的状态中。因而，国际权利部分地与发动战争的权利有关，部分地与战争本身的权利有关，部分地涉及战争之后的权利问题，即各国强迫彼此抛弃他们好战的状态并创建一个能够保证永久和平的体制这个问题。个人或家族之间的自然状态（在其相互间的关系方面）完全不同于整个民族之间的自然状态，因为国际权利不仅涉及一个国家与另一个国家在更大的整体中的关系问题，而且也要处理一个国家中的个人与另一个国家中的个人之间的关系或是这些个人与另一个国家的关系问题。不过，自然状态中国际权利与个人权利之间的区别，很容易从后一个概念中推导出来，而不必再进一步下定义。

第54小节

国际权利的要素如下。首先，各国在相互交往中，就像不受法律约束的野蛮人一样，处于缺乏权利的状态中。其次，即便没有真正的战争或是持续的积极对抗（即敌对行动），这种状态（condition）也是一种战争状态（只有强者才有权利）。不过即使在这种状态中一个国家没有对另一个国家施加不义行为，这种状态本身就是最大程度的不义，因为它意味着任何一方都不想经历更好的事情。毗邻的国家因此就受到了束缚，不能抛弃这种状态。第三，有必要根据原初社会契约的理念，建立一个各民族的联盟，以便各国保护彼此免受外部的侵略，并约束自己不去干涉彼此的内部分歧。第四，这一联合体决不能塑造一个类似于公民体制中的主权者，而只是一种合作关系或者同盟（confederation）。因而，它必须

是一个随时都可以终止的盟约，以便周期性地进行更新。这种权利是从另一原初权利中附带地（in subsidium）衍生出来的，这一原初权利是指防止这个同盟的成员国之间发生战争，从而使同盟自身堕落为一个真正的战争状态，即堕落为一个“安菲克提昂同盟”（*foedus Amphictyonum*）[1]。

166

第55小节

如果我们来考虑自然状态中那些自由国家对彼此发动战争的原初权利问题（比如，为了促成一个状态，使其更接近权利原则所统摄的那种状态），首先必须要问的是，一个国家拥有哪些有悖于臣民利益（as against its own subjects）的权利，使其可以在一场对别国的战争中利用他们，在这个过程中耗费他们的财产，或甚至将他们的生命置于危险的境地。难道它并不让他们自己决定是否要奔赴战场吗？难道根据主权者的最高命令，他们就必须被派遣到那儿去吗？

这一权利似乎是一项权利显而易见的结果，这就是每个人都能用自己的财产去做自己想要做的事。凡确实是一个人自己所制作（made）的东西，毫无疑问都是他自己的财产。这些构成了纯粹的法学家推演我们正在说的这一权利的前提。

一个国家也许会生产各种各样的自然产品（natural products），其中一些由于非常的丰饶（abundance），也必须被看做这个国家的人工制成品（artefacts）。因为如果没有国家，也没有正当的政府进行控制，如果居民们仍然生活在自然状态中，这个国家就不会生产这么多的产品。比如说吧，如果

---

〔1〕 这一同盟是希腊12个城邦结合成的，是一个管理德尔斐事务的宗教组织，主要职责是保证到德尔斐的道路畅通无阻，实际上也是一个军事同盟。后来，同盟国的成员城邦间也发生了战争。——译者注

在我生活的国度里没有政府保障居民们的获得物和财产，那么家禽（对人最有用的禽类）、绵羊、猪、牛等就会完全不为人所知（即使有，也是极少发生的情况）。这也适用于人口，因为在自然状态下人是很少的，比如美洲荒野中的情况，即使我们假设他们很勤奋（而事实上他们并不勤奋），也不能使这种情况有所改观。居民们居住得不会太分散，因为在一块持续遭受着其他人、野兽或吃人猛兽之蹂躏的土地上，没有人能迁移到离家很远的地方。因此，像现在居住在一个国家的这么庞大的人口，根本就不会得到足够的给养。

一个人可以说，既然蔬菜（比如土豆）和家禽至少其庞大的数量是由人们造成的（made），那么他们就能随意地使用、浪费或消费（即杀死或毁坏）它们。这样的话，如下说法看起来似乎就蛮有道理的，即由于只是一个国家中掌握最高权力的人——主权者自己生产了大部分的东西，所以他就有权像在打猎中一样领导他的臣民作战，或像在远足中一样领着他们奔赴战场。

不过，尽管这种合法性论证（毫无疑问，君主们也或多或少地明白这一主张）在涉及动物——它们可以成为人的财产（property）——的时候当然是有效的，但绝对不能将它应用到人类自身，尤其是当他们具有公民资格时。因为人们必须把一位公民看做参与一国立法权的分享者（即不只是手段，而且还是目的），他有权通过自己的代表不仅对发动战争这种一般的事情，而且还包括每一次特定的宣战事项表示自己的意愿。只有在这一限制条件下，国家才能在危险的事业中差遣他。 167

因此，我们必须讨论一下主权者对人民负有的义务（duty），而不是沿着相反的进路，才能推导出权利原则。必须认

为人民已经对军事行动表示了同意，他们尽管只是消极地运用了这种能力（因为他们允许自己被领导），但由于代表了主权者本人，他们还是自发地行动起来了。

第 56 小节

在自然状态中，发动战争的权利（right to make war），即进入敌对关系的权利是一种可行的手段，通过这种方式，一个国家就行使了它对抗别国的权利。因此，如果一个国家认为他受到了别国的损害，它就有权诉诸暴力，因为在自然状态中不能通过合法程序（legal proceedings）使这个问题获得满意的解决，而合法程序则是在权利原则统摄的状态中解决问题的唯一方式。除了主动打击所带来的损伤（第一次袭击与第一次表现出敌意是不同的）之外，一个国家可能还会受到另一个国家的威胁（threats）。这种威胁可能有两个来源：要么是其中一个国家首先进行了军备（military preparations），使另一个国家有权发动预先袭击（right of anticipatory attack，*ius praeventionis*）；要么是其中一国由于获得了新的领土急速地扩张了国力（*potentia tremenda*）。这对另一个比较弱小的国家而言也是一种伤害，因为虽然这个国家并没有主动侵犯它，但实际上它更为强大了（more powerful）；而凭借这种国力发动袭击，在自然状态下又是正当的。正因如此，才衍生出了一种权利，即在联系比较紧密的国家之间保持力量的均衡。

赋予一个国家对另一个国家发动战争的权利（right to make war）的那些主动的伤害（active injuries），包括任何为平复一国人民对另一个国人民的冒犯行为而进行的单方面行动。这种报复（retribution，*retorsio*）行动不打算通过和平的

手段谋求另一个国家的补偿，它在形式上类似于不经事先宣战就发动战争。因为如果谁想在战争中找出有关权利的事情的话，他就必须假定存在着一个类似于契约的东西。换言之，他必须假设，另一方已经接受了（accepted）宣战，因而双方都愿意以这种方式践行自己的权利。

第57小节

168

在国际权利领域，最为疑难的工作是确定战时的权利问题。因为要在头脑中形成有关这种权利的观念，以及要在这种不受法律约束的状态中构想出一条不自相矛盾的法律都是极为困难的事，这就是“在武器拼杀之时，法律保持沉默”（*inter arma silent leges*）[1] 这句话的意思。唯一可能的解决方案是，本着促使各国抛弃外部关系中的自然状态并进入权利状态的可能性这一原则来处理战争问题。

凡是两个独立国家之间的战争都不算是惩罚性战争（punitive war，*bellum punitivum*）。因为只有在主宰（*imperantis*）和臣属（*subdictum*）的关系中才能发生惩罚行为，而这种关系在国家之间并不存在。国家之间的战争也不能是毁灭性战争（war of extermination，*bellum internecinum*）或征服战争（war of subjugation，*bellum subjugatorium*），因为这两种战争将导致一个国家在道德上的消亡，它的人民要么和战胜国的人民合为一体，要么沦为后者的奴隶。一个国家为了获致和平可能会诉诸这种捷径，倒不是说这种手段内在地与一个国家的权利相冲突，只是还必须考虑这样的事实，即国际权利的理念中包含的敌对性概念，是一种由外部自由的原则所规

[1] 意为“法律在战争期间是沉默的”，语出西塞罗（Cicero）：《为米洛辩护》（*Pro Milone*），4，10。

制的敌对性概念。这就要求暴力手段只能用于保护一个国家现有的财产，而不能用作获取更多东西的手段，因为在后一种情况下，扩张一国的力量必将成为对另一国的威胁。

遭受袭击的国家可以使用各种防卫的办法，除了那些使其臣民不宜充当公民的办法。因为以国际权利的视角来看，如果不遵守这个条件，这个国家就会使自身在与其他国家的关系方面不再适宜充当一个人格，从而与别国享有平等的权利。因此，必须要禁止任何一国让自己的臣民充当间谍，让他们或甚至外国人充当投毒者或刺客（那些埋伏起来准确刺杀某些人的所谓狙击手也属于这一类）以及传播虚假的情报。简而言之，一个国家禁止使用这些狡诈的办法，因为它们会打击将来创建永久和平的秩序所需要的那种信心。

在战争中可以对被征服的敌人征收税款和贡纳，但不能劫掠人民，即强迫个人交出他们的财物［这就是抢劫，因为169 并不是被征服的人民发动了战争，而是他们所臣属的那个国家通过（*through*）他们发动了战争］。应当对抽取的税款和贡纳开具账单，以便加诸某个国家或省份的负担能在缔结和平之时按比例进行分配。

第 58 小节

在战争之后（after）——即关于和平条约的缔结以及缔结之后的影响这些事情——适用的权利原则包含如下这些要素。战胜国和战败国如果就战胜国所设定的一些条款达成一致，那就可以草拟一份协约（*treaty*），从而缔结和平。战胜国可能声称自己受到了战败国的损害，因而要求对后者行使一种假冒的权利，但和平协约却不受这种权利的影响。因为战胜国不应当提出这样的要求，它应当只依靠自己的力量来

解决这个问题。它不能要求赔偿战争的耗费，因为这样的话它就必须宣布对方发动战争是不义的。它即便可能会想到这样的辩护，也不能利用，否则的话它就不得不主张这场战争是惩罚性战争，这也就意味着它自己一旦参与了战争，就已经侵犯了别国。和平协约必须包含不给赎金就交换战俘的条款，而不管双方囚禁的俘虏数目是否一样。

战败国及其臣民不能因为国家被征服就放弃公民自由。因此，不能把前者贬低到殖民地的地位，又把后者贬低到奴隶的等级。否则，这场战争就会成为惩罚性战争，而这是自相矛盾的。

一个殖民地（colony）或外省是一个有着自己的宪法、立法机关和领土的民族，其他国家的成员在他们的领土上都只不过是外国人，即便他们所属的那个国家对这个殖民地行使最高行政（executive）权。行使行政权的国家叫做母国（mother state）。子国受母国的统治（ruled），但它也通过自己的议会管理（governs）自己的事务，不过议会是在总督的领导之下运行的，也就是说它是一个混合而成的国家（*civitas hybrida*）。雅典人与希腊诸岛的关系以及目前大不列颠与爱尔兰的关系都属于这种类型。

从对一个民族的军事征服中退出奴隶制（slavery）的正当性就更为不可能了，因为要是这样的话就必须假定这场战争是惩罚性战争。更别提为世代相传的奴隶制进行辩护了，这是完全荒谬的，因为一个人的罪行不能留传给下一代。 170

和平协约这个概念还隐含了要进行一次大赦（amnesty）。

第 59 小节

关于和平的权利（rights of peace）如下所列：其一，若

毗邻的国家进行战争，一国有权保持和平状态，此即中立权（right of *neutrality*）；其二，一旦缔结和平，每个国家都有权保障它的长期存续，此即保障权（right of guarantee）；其三，为了共同抵抗可能来自内部或外部的袭击，各国有权结成盟友（alliances）或建立同盟军——不过这些决不能变成进行外部袭击或内部扩张的军团。

第60小节

一个国家对抗不义之敌（unjust enemy）的权利在数量或程度上是不受限制的，但确实在内容方面有所限制。换言之，尽管受到威胁的国家不可以不择手段地（employ every means）践行自己的权利，但是它可以使用一切本质上可行的方式，直到其力量所允许达到的最大限度。不过就国际权利的概念来说，既然每个国家都能像在自然状态中所做的那样充当自己事情的法官，那么"不义之敌"这个术语到底是什么意思呢？它意指的是这样的一个人，它公开表达出来的意愿——无论是以言语表达，还是以行动表达——体现了一种行为准则：如果把这种准则设定为普遍的规则，那在各民族之间就绝不可能达成和平，自然状态将永远存在下去。具有这一头衔的国家会侵犯公共契约，从而影响到一切民族的利益。因为它们既是对各民族自由的一个威胁，而对后者联合起来去对抗这种不端行为或去剥夺罪犯以与之类似的方式行事的能力来说，又是一个挑战。但这并没有（not）赋予它们将侵犯自己的国家分裂开来（to divide up the offending state among themselves）或使其从大地上消失的权利，正像以前发生过的那样。因为这会成为反对人民的不义行为，人民不能丧失联合起来组成共同体的原初权利。他们只能被迫接受一

部新的宪法，而这部宪法就其本性来说不大可能助长他们好战的癖性。

除此之外，如果将“不义之敌”这个术语应用到自然状态的具体处境中，它就会成为一个多余的词（pleonasm），因为这个状态本身就是不义的。正义之敌将是这样的敌人，即如果我反对他，就不可能行事公正。但如果情况是这样的话，他就根本不会成为我的敌人了。

第61小节

171

既然各民族之间的自然状态像个人之间的自然状态一样应该予以抛弃，并以法律统治下的状态取而代之，那么各国所拥有的全部国际权利连同一切可以通过战争获取或保存的财产，在抛弃自然状态之间都只不过是暂时的（provisional）而已。只有在一个普遍的多国联合体（union of states）——类似于把一个民族变成一个国家所凭借的那种联合体——之下，这样的权利和财产才能获得绝对的（peremptory）有效性，一个真正意义上的和平状态（state of peace）才能达成。但如果这种多国联合体覆盖的疆域过于宽广，导致最终无法有效地进行管理，因而也无法保护它的每一个成员，那就会要求建立大量的小集体，而这必然会再度引发战争状态。照此推理，永久和平（perpetual peace）这个一切国际权利的最终目的自然就成为了一个不可实现的理念。不过，以此为目标的那些政治原则，即那些有助于形成国际联盟、以便通过一个连续不断的过程逐渐接近（approach）这一理念的那些原则，却并不是毫无可行性的。因为这是一项基于义务之上、从而也是基于人类与国家的权利之上的规划，而人们也确实能执行这一规划。

为了维持和平而建立的这样一个多国联盟（union of several states）可以称为永久万国会盟（permanent congress of states）。一切毗邻的国家都能自由地参加进来。这种大会（至少就其为了维持和平而表现出来的国际法的形式来说）在本世纪前半叶就已经出现了，这就是设在海牙的联合省议会（assembly of the States General at The Hague）[1]。欧洲大多数朝廷乃至最小的共和国的大臣们，都上这儿来申诉一国对另一国进行的攻击案件。这样一来，他们就把全欧当成了一个联邦制国家，并公认它为一切公开争端的仲裁者。然而，从那时以来，国际法从各国政府那里消失了很长一段时间，要么只在书本中保留下来，要么在档案里湮没无闻，只是在施行暴力措施后才被翻出来用以推导出一些空洞的说辞罢了。

在目前情况下，一个会盟（congress）只不过是指多国之间的一种自愿结成的、随时都可以解散（dissolved）的集合罢了，它跟建立在政治宪法之上并从而不可分裂的美利坚合众国那样的联合体是不一样的。只有以这样的方式才能实现正当的国际公法的理念，也才能使各民族通过合法的程序，从而以文明的方式、而不是以战争行动从而像野蛮人那样以粗野的方式解决他们之间的争端。

---

〔1〕在17世纪晚期和18世纪前半叶，海牙一直是欧洲的外交中心。大量的协约和协议都在此签署，其中有1688年的《三国同盟协约》(Treaty of the Triple Alliance)、1710年的《海牙共识》(Concert of The Hague) 以及1717年的《和平协约》(Treaty of Peace)。低地的7个联合省并没有将主权归诸1576年和1795年间的低地联合省议会（Netherlands Estates - General)，而只是让它承担协调各省意见的任务。它的开会地就是海牙。在这里尚不清楚康德指的是哪些事件和哪些组织。

第三节 世界公民权利（世界公民法） 172

第62小节

上文讨论的这个理念，即由地球上的全部民族组成的国际和平（peaceful）——如果还不算是十分友好的话——联合体，虽然能使各民族之间的关系极为活跃，但它却不是源自伦理学的博爱原则，而是源自权利（right）原则。由于人们居住的这个行星是球形的（*globus terraqueus*），自然就凭借这一点把所有人限制在了一个固定的范围之内。因此，人们只能通过占有一部分有限的区域这种方式占据一块儿可以居住的土地，每个人都有分享这整块大地的原初权利。这样看来，所有民族从一开始（originally）就是地球大社区的成员。但这既不是一个合法占有和利用的社区（legal community of possession and utilisation），也不是一个为他们所有的社区。这个社区由于在地理上是连成一体的，因而就可以通过商业（*commercium*）这种互惠的行为使每一个成员与其他所有成员之间保持一定的联系。每一个成员都提议（offer）与其他的成员做生意，并且他们所有人都有权提出这样的要求，即不被外国人看做敌人。这种权利之所以叫做世界公民权利（cosmopolitan right，*ius cosmopoliticum*），是因为它提供了一种前景，即为了制定某些规制他们彼此交往的普遍性法律，所有民族会联合起来。

大洋似乎将一些民族与另一些民族隔开了。但有了航海的技术，他们自然就有了进行国际贸易的极大激励；而且，有海岸线的相邻国家数量越多（比如地中海），进行这种贸

易的可能性也就越大。然而，访问外国的海岸乃至往来愈加频繁之后更想加强它们与本国的联系，于是就企图在外国定居，这些行为也会在地球的某一部分引发灾难和暴力活动，其后续的不良影响也会为世界各地的人们感受到。但尽管可能发生这种滥用权利的行为，但这个世界的公民们试图（attempt）和别人一起进入一个社会并带着这样的意图访问（visit）地球任何一个地区的权利却没有被剥夺。不过，这并不等同于在别的民族的领地上定居（settle）的权利，即异邦人在一国之内的定居权（*ius incolatus*），因为后者还需要订立专门的契约。

但也许人民会问，一个民族是否可以在另一个民族周边那些新发现的地区内建立定居点（a settlement alongside another state, *accolatus*），它是否可以占有一个民族附近的土地而不用征得后者的同意，尽管后者已经定居在这个地区了。我会说，只要定居点建在远离原来定居在这里的那个民族的领地的地方，并且双方都不去干涉对方怎么利用这块土地，那么前者毫无疑问有权这么做。不过像霍屯督人（Hottentots）、通古斯人（Tunguses）以及美洲大多数土著民族那样的狩猎民族，依靠大片的荒地才能维持其存续，那么定居点就不能通过暴力而只应该以缔结条约的方式确立下来。即便是那时，也不应当利用土著民族的无知，劝说他们放弃自己的领土。可是，暴力手段的使用却有一种看似极为正确的理由，其大意是这最符合世界的整体利益。因为一方面，它可以把文化传播给未开化的民族［就连比兴（Büsching）[1] 也试图以这个理由为基督教传入德国时所引起的大屠杀说项］；

173

〔1〕 参看第60页注释8。

另一方面，它又可以帮助我们清除自己国家那些罪大恶极的人物，同时给了他们一种希望，那就是他们以及他们的后代可以在另一块大陆（如新荷兰）改过自新。但所有这些所谓的善良意图，都不能洗去用以实现这些意图的不义手段的污点。然而，人们或许会反对说，如果人们为创建第一个法治国家时使用暴力手段而懊悔不已，那么整个世界也许就会永远处于一种不受法律约束的状态中。但这种反对意见并不能抹杀权利的条件，政治革命家们的借口也不能。革命家会说，如果体制已经堕落，人民就有权改革它，并且应该以完全不义的行动一劳永逸地将正义建立在更为安全的基础上，从而确保它在将来大行其道。

结论

一个人如果不能证明某个事物的存在，他可以试着去证明它不存在。如果这两种办法都不管用（这是常有的事），他还可以问问自己是否有兴趣基于理论的或是实践的考虑，将某个或别的有可能存在的事物设定（assume）为前提。换言之，他要么只是希望解释某种现象（比如，天文学家也许想解释行星的离散运动），要么去实现某个纯粹在技术上实用的（pragmatic）或道德上的（moral）目的（即我们有义务将其看做行为准则去遵守的目的）。当然，没有人有义务去做出这样的一个假设（assumption，*suppositio*），即这个目的一定会实现，因为这就会包含一个纯粹理论性的且诚然还不确定的判断；这又是因为没有人能够被迫接受某个给定的信仰。但即便在理论上不能证明它必将实现，我们仍然有义务按照这个目的的理念来行事，因为也没有办法证明它不能实现。 174

现在，我们内在的道德—实践理性宣布了如下这个不容反对的论断：不论对于自然状态中的个人来说，还是对于那些独立国家——尽管它们由国内法管理，但在与别国的外部关系中仍然处于没有法律约束的状态——来说，都不会再有战争了（There shall be no war）。因为战争并不是人们实现其权利的方式。因此，永久和平是不是确实有可能实现，以及如果我们假定可能实现的话，我们在理论上的判断是不是出错了，这些都已经不再成为一个问题。相反，我们必须以这样的方式行事，即就像它真的就会实现一样（尽管它可能不会实现），并加倍努力地促成它的实现，从而建立一个与这一目的最为相合的体制（大概就是在所有国家内部以及它们相互之间都建立共和制）。通过这种努力，我们可以期望终止灾难性的战争实践——迄今为止，战争一直是所有国家的主要目标，它们无一例外地为了战争的目的调整了内部的制度设置。如果我们不停地朝着永久和平前进，并将其设定为我们的行为准则，那么即便这种和平的实现永远只不过是一个虔诚的愿望，我们也没有欺骗自己，因为我们有义务这样做。与此相反，假定我们内在的道德律是骗人的，这只会让人们燃起消除全部理性这个可憎的愿望，从而也就把我们自己连同我们遵守的原则贬低到了只是跟机械地服从大自然的畜牲一样的水平。

确实可以说，建立普遍而永久的和平这一任务，不仅是纯粹理性限度之内的权利理论的一部分，而且也是它全部的最终目的。因为只有在和平状态中，生活于同一个体制之下作为邻居的人们，其财产才能得到法律（law）的保障。这个体制所依凭的规则不能仅仅来自迄今为止在它之下受益最多的那些人的经验，不能仅仅让他们为别人设定规范。相反，

应该由理性先验地确立人们依据公法生活的正当联合体这样一个绝对的理想，然后再由此推演出一个体制所依赖的规则。因为个别的事例都是靠不住的——一个事例只能说明一点，但什么都证明不了——这就不得不求助于形而上学了。即便那些鄙视形而上学的人也不由自主地承认了它的必要性，比如他们经常会说，“最好的体制就是由法律而不是人来约束权力的体制”。尽管那些提出这个观点的人承认，从一些个别的事例中也可以恰当地证实它的客观现实性，但是还有什么能比这个观点更为形而上学呢？不过，不能指望遽然爆发的革命——即强行推翻过去的有缺陷的体制——将其付诸实践，因为在这段时间之内，权利状态会消失不存。相反，如果我们试着通过逐渐改革的方式并根据某些确定的原则将其付诸实施，我们必将认识到，这才是不断接近政治至善的境地——永久和平——的唯一方式。 175

接下来是一篇简短的附言，是对一篇匿名评论文章[1]的回应。在文中，康德主要讨论了私人权利理论，但也重申了公民体制神圣不可侵犯，并再次断然否认了反叛的权利。

---

〔1〕 这篇评论文章出现在1797年2月18日的《皇家科学院监管之下的哥廷根学术事务通讯》（*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter Aufsicht der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften*）第28个部分，该文章重印在AA XX，第445～453页。文章的作者据说是哥廷根大学教授弗里德里希·鲍特维克（Friedrich Bouterwek）。参看第113页注释34。

176

学科之争[1]

在这篇文章的导言部分，康德解释了将知识划分为“高级学科”（神学、法学与医学）与“低级学科”（哲学）的缘起。他认为政府一定对所谓的“高级学科”感兴趣，因为它们的工作对人民有影响，而哲学学科则是自由地追求知识，并在不受政府干涉的情况下评判其他学科的教授情况。它的主要关切是自由地说出真话，因而仅仅遵循本性自由之人的命令。

康德接着指出，哲学学科去质问高等学科的发现是正当的。这样做并不意味着批评政府，而只是学科之间关于什么是真的一场斗争（可并非战争）而已。政府并不是因为高等学科公开的学说、观点和宣言都是真的才保护它们，而只是因为政府从对它们的保护中获得了利益。

在下一部分中，康德检视了哲学学科和神学学科之间的斗争。这场斗争是由教会的学说与宗教信仰之间、由一人的专断意志制定的法律与内在理性所达成的法律之间的分歧而引发的。下面所刊印的这部分处理了哲学学科与法学学科之间的斗争。在这篇文章的最后，他讨论了哲学学科与医学学

〔1〕德文原名为《学科之争》（*Der Streit der Facultäten*），AA VII，第1~116页。1798年首次于科尼斯堡由弗里德里希·尼科洛维乌斯（Friedrich Nicolovius）出版。

科之间的斗争。尽管有点儿古怪，康德对各种不同的心理疗法以及仅凭意志的力量来战胜疾病痛觉的思维能力的论述还是相当有趣的。他进一步讨论了饮食、忧郁症、睡眠、吃饭、饮水以及通过恰当的呼吸法来缓和与预防病痛。这个部分为这项有趣的、尽管有些奇怪的工作作了结。这是康德在其一生中所发表的最后一部大部头著作。

再次尝试回答这个问题："人类是在不断改进吗？"[1]

177

一、我们寻求什么样的知识?

我们在这里想要知道的是一部分人类的历史。不过，它并不是过去的历史，而是将来时代的历史，即一部预告性的(predictive）历史。但如果从已知的自然规律（正如日、月食的情况是可以根据自然的方法预见到的）中不能发现而只能通过超自然的天启所提供的对未来的额外洞察力才能发现它，那么这就叫做占卜的（prognosticative）或先知的（prophetic)[2][3] 历史。而且，我们这里关心的不是人类的自然史（比如，询问在未来的时代是否会出现新的人种），而是文明史（history of civilisation）。我们在这儿并不想研究任何具体的人类概念（*singulorum*)，而只关心在尘世社会中联合起来并遍布于各个族群的作为一个整体（whole）的普遍人性(*universorum*)。如果我们问是否人类（race）作为一个整体

---

〔1〕德文原题为 *Erneuerte Frage*: *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, AA VII，第77～94页。

〔2〕从德尔菲神庙传神谕的祭司（pythonesses）到吉普赛人，那些既不依靠知识也不依靠诚心而在预言中胡言乱语的，就被人们称为假先知（false prophets)。

〔3〕pythonesses 是指德尔菲神谕的先知祭司。

在不断地进步，所有这些就是其前提。

二、我们怎样获得这样的知识？

我们可以通过描绘那些其先验的（a priori）可能性暗示了它们事实上必将发生的事件，来获得一种先知的历史叙事。但怎样才可能先验地拥有历史呢？答案是，如果先知引起并造出（produces）了自己所预言的事件的话，就能先验地拥有历史。

对那些预言他们所属的国家迟早会遭受衰落和完全解体的犹太先知们来说，这一条是非常适用的。因为他们是自己命运的建筑师。民族的首领们给宪法加上了如此多的宗教上的（因而也是公民的）负担，以致他们的国家完全不适合维持自身或是处理与其他国家的关系。于是，祭司的哀歌自然就受到了忽视，因为这些祭司顽固地坚持自己所制定的、站不住脚的宪法中所蕴含的信念，以便自己能以不出错的自信预言民族的结局。

178

我们的政治家在其影响力所及的范围内正是以同样的方式来行事的，他们就跟自己所预言的一样成功。他们告诉我们说，一个人必须按照人们本来就是的那个样子来看待他们，而不要像世上顽固的学究和本性纯良的梦想家那样去幻想他们应该成为的那个样子。但“像他们本来就是的样子”应该被解读为“像我们通过不公正的强迫以及不忠实的设计——政府恰恰是执行它的好手——使他们变成（made them）的那个样子”。因为那就是他们顽固不化而又倾向于叛逆，一旦纪律有一丁点儿的松弛就会产生令人遗憾的结局之原因了。这样，这些貌似聪明的国务活动家的预言便实现了。

各种圣人也不时地预言宗教会完全衰落，会出现敌基督

者（Antichrist），他们一直做着最精确地测算到的事情以便创造自己所描述的事态。因为他们对在其种群的心上刻下那些会直接导致进步的道德原则这样的事情毫不关心。相反，他们把遵守戒律与历史上的信条当做根本的义务，认为这些将会间接地产生同样的结果。但尽管它们可能导致机械的信仰（正如在国内法中那样），却不能产生内在于道德态度的信念。可是，这些圣人却又对他们一手造成的无宗教状况牢骚满腹，而这恰恰是没有任何先知天赋的他们相应地早就预言过的。

三、我们想知道的关于未来的概念其内在的划分

我们的预言可以采取三种形式。在与其他造物的关系中，就其目前的道德成就（就像是在一个圆周上围着一个定点不停地转动）而言，人类要么是在不断地退步（regressing）与堕落，要么是不断地进步（progressing）与改善，要么是处于永久的静止不动（standstill）状态中。

第一种主张可以被称为道德上的恐怖主义（moral terrorism），第二种称为幸福主义（eudaemonism）[1]——如果人类进步的目标已经远远地看到，那也可以被称为千年至福说（chiliasm）[2]——而第三种则称为阿布德里主义（abderitism）[3]。由于在道德事务上真正的静止不动是不可能的，在

---

〔1〕 幸福主义通常是指一种教义，主张一切人类活动取决于对幸福的追求。它来自于希腊词 Eνδαιμονια。但康德并不在这个意义上使用这个词。

〔2〕 原指审判日之前千年至福王国将行于大地这一信仰。

〔3〕 出自18世纪德国作家克里斯蒂安·马丁·维兰德（Christian Martin Wieland）的小说《阿布德拉人的故事》（*Geschichte der Abderiten*），1774～1781年。这部小说讽刺了人们的愚昧。阿布德拉（Abdera）是古希腊的一个城邦，据说它的居民相当愚蠢。

第三种情况下，也只不过是在无休止的摇摆中反复交替着相等幅度的起落——它产生的效应就好像是变化的主体一直在一个位置上静止不动一样——而已。

179

a. 关于人类历史的恐怖主义观念

人类堕落的过程不可能无限期地进行下去，因为在到达某个点之后人类就会灭绝了。因此，随着重大的罪行不断累积，它们所产生的恶就持续地增长着，那时我们就会说："事情已经不能变得更坏了。"似乎审判日来临了，虔诚的狂热已经梦想着在大火燃尽现世之后，万物以及新世界将会获得重生。

b. 关于人类历史的幸福主义观念

我们很容易就同意这样的观点：既然我们的本性所承担的善与恶的总量从未改变，那么个人身上的善与恶就既没有增长也没有减少。一个人所具有的善的量怎么可能增加呢？因为它必须通过主体的自由行动才能达到，在此之前，他就相应地需要储存着比原来已经拥有的善还要多的善。毕竟，没有任何效应能超出其效用因（effective cause）的禀赋。所以，人的内在所拥有的善的量也必须保持在与其混杂在一起的恶的总量相协调的那个水平之下，以致人不能超出既定的限度而前进。因此，幸福主义连同其乐观的希望，看起来也是站不住脚的。人类不断进步与改善的想法似乎对于先知的人类历史没有什么用处。

c. 人类预先确定其未来历史的阿布德里主义假设

大概大部分人都赞成这种观点。人们快速地走上善的道

路却又不会坚持走下去，相反，他们会推翻进步的计划，不惜一切代价以避免受到某个目标的束缚（即使仅仅出于喜新厌旧的欲望也会这样）。人们建造是为了毁坏。人们使自身揽上了将西西弗斯（Sisyphus）的石头推上山的无望任务，却只是让它又滚下去了。勤奋的愚蠢就是我们人类的特征。由此可见，似乎蕴涵在人类本性中的恶的原则并没有与善的原则相结合或融合，而是一个被另一个所中和，结果就像是惰性（或正如我们在讨论中所使用的词——静止不动）一样。这一倒退和前进的运动，使善恶不断地变换着，这意味着最终只应该把我们这一个类的成员之间的互动看成一场闹剧。以理性的观点看来，这并不能赋予人类相对于其他的动物——它们的互动代价更小，也不需要知性——更高的价值。 180

四、进步问题不能直接通过经验解决

即使我们发现了人类作为一个整体在无限的长时段内不断前进，考虑到我们人类物质上的本性，没人可以保证其衰落的时代不会在那一时刻开始。相反，如果我们加速倒退和堕落，考虑到我们人类的道德本性，也没有理由放弃这样的希望：人类的事务总会到达一个转折点（*punctum flexus contrarii*），从此将会转向更好的将来。因为虽然我们可以事先**命令**（dictate）自由行动的存在他们**应该**（ought）做什么，但却不能**预测**（predict）他们实际上**将会**（will）做什么。如果事态真的非常坏而使他们遭受了自己的行动所招致的灾难，谁也保不准他们会不会把这些灾难看做一个更大的激励，以便做出比过去更好的事情。不过正如考耶尔神父（the Abbé

Coyer)[1] 所说的："可怜的必死者！你们除了无常之外真是没有什么不变的了。"

或许正因为我们选择了错误的观点来考虑人类事务的过程，以致后者在我们看来相当的荒谬。从地球上远望群星，它们时而后退，时而前进，时而静止不动。但如果在太阳——理性的观点——上远观，它们正遵循着哥白尼假说所指出的轨道运行。然而，一些不乏智慧的思想家却宁愿坚持自己对现象的解释与原来的观点，甚至荒谬到不惜付出将自己卷入到第谷的（Tychonic）[2] 圆和周转圆理论的代价。不过，当试图对自由行动进行预测时，不能采取绝对的观点是我们的不幸。因为这高出一切人类智慧之上，只有神意（providence）才能扩展到人类的自由（free）行动。尽管人能看到（see）

181 后者，他却不能有把握地预见（foresee）它们（在神的眼中这种区别并不存在），因为尽管人必须理解自然规律所规定的联系才能预见事物，但针对将来的自由（free）行动，他必须放弃这样的暗示或指导。

如果确信人类天生具有不变的、有限的善意，我们当然能预测到人类的普遍进步，因为这是人自身能够控制的事。但如果人的自然禀赋是善与恶的一种混合物，而我们又不知道其比例，那么没有人能预测自己的行为将会产生什么样的结果。

---

〔1〕 加布里·弗朗西斯·考耶尔（Gabriel Françoise Coyer，1707～1782年），法国耶稣会教士，有作品《论古代宗教的差异》(*Dissertation sur la différence des anciennes religions*)，巴黎，1755年。

〔2〕 指的是第谷·布拉赫（Tycho Brahe，1546～1601年），丹麦天文学家。他为了反驳哥白尼，发展出了自己的天文学体系，称为"第谷体系"（Tychonic system）。他提出太阳和月球围绕着地球旋转，而行星围绕着太阳旋转的理论。当时很多人都服膺他的理论。

五、然而，先知的人类历史必须以某种经验为起点

在人类事务中，一定有某种经验或实际发生的某个事件，表明人拥有某种品质或能力，使他成为自己的进步的原因（cause）与（既然他的行为是被赋予自由的人的行为）作者（author）。但只有当有助于促成一个事件的条件实际上已然形成的时候，才能将这个事件预测为既定原因的结果。尽管能够一般性地预测这些条件必将在某个时间（正如在博弈中计算概率的情况）形成，却不能确定这是否会在我的一生中出现，也不能确定我是否能亲身体验它并因而证实原来的预测。

因此，我们必须寻找一个事件，表明存在这样的原因对人本身产生了影响，而不管它实际上在什么时刻起作用。但这个原因必须让我们做出这样的结论：人类的进步是它发挥作用而产生的必然结果。这一原因还必须涵盖以前那些时代的历史，以表明人类总是在进步着，然而本来被当做例证的实践就其本身而言，却不会作为过去发生进步的原因，而只能作为一个粗糙的迹象或历史符号（historical sign）——记忆、显示、预示的符号（*signum rememorativum*，*demonstrativum*，*prognostikon*）。它可以用来证明人类本身作为一个整体（whole）——不是作为一系列的个人（因为这将导致无穷尽的列举与计算），而是作为一个散布于地球上各国和各族群的实体——存在着一种趋势（tendency）。

六、在我们这个时代有一个事件证明了人类的道德走向

182

说到的这个事件与人们重大的功绩或罪行无关，不会使得以前在他们看来伟大的事变得渺小或使以前渺小的事变得

伟大，它也没有引起古代著名的国家就像遭受了魔法一样消失不见，而其他国家就像从地球深处冒出来的一样取代了它们的地位。不，它与所有这些毫无关联。我们在这里只是关心在巨大政治变革的戏剧上演的时刻，观众们公开（in public）表现出来的态度：因为他们甚至冒着自己的偏向对自己极为不利的风险，也要公开地表达对主角这一方普遍而又无私的同情心，从而也就反对了对手那一方。他们的反应（由于其普遍性）证明了人类作为一个整体分享着某个共同的本性，它也证明了（由于其无私性）人拥有一种道德特质，或至少形成一种道德特质的素质。这不仅仅允许我们希望人类的改进；就它对现时的影响力这么大而言，它本身就是人类进步的一种形式。

在这个时代我们目睹了一群天才的人民所组成的民族正在进行革命[1]，它或许会成功，也可能会失败。它或许会由于充满了悲惨与罪恶，以致即使一个思虑纯正的人可能希望在第二次尝试中成功地推行这一实验，他也不想下决心冒着这样的代价再进行一次。但我坚信这场革命已经在所有没赶上它的观众内心愿望中激起了一种近乎热情的同情（sympathy），尽管表达这种同情的口号充满了危险。因此，除了人性内在的道德性情之外，不可能有别的什么引起这种同情心了。

这里起作用的道德原因由两种要素组成。首先，每个民族都有权利（right）在不受到其他强权干涉的情况下，为自己建立一个它觉得适合自身的公民体制。其次，一旦人们都承认一个民族能够拥有的唯一内在地正当（rightful）且道德

[1] 这里当然指的是法国大革命。

上良善的体制，就其本性而言倾向于避免攻击性的战争（即唯一有可能做到这点的宪法是共和制的，至少符合共和制的观念）[1]，那么服从于这些条款并由此杜绝战争这个造成一切灾难和道德腐化的源头，就既是一个目标（aim）而且也是一项义务了。如果人们承认了这个目标，那么鉴于人类的弱点，它就至少获得了一个消极的保证：它将会不断地改进，或至少在其进步过程中不受干扰。

183

所有这些，连同激情（passion）和热情（enthusiasm）（尽管我并不完全赞同前者，因为所有像这样的激情都是应受责备的）——人们将引起善的原因与之结合在一起——给下面的主张提供了历史的支持。这一主张在人类学上相当重要：真正的热情总是单单地导向理想（ideal），尤其是朝向纯粹道德上的理想（比如权利概念），它决不能与自私的利益结合在一起。金钱上的回报并不能激励革命者的拥护者们，只有权利概念本身才能在他们内心中激发出那样的热忱和心灵的伟大，甚至军事贵族古老的荣誉概念（类似于热情）也在那些人的武装[2]面前销声匿迹了：他们紧密注视着他们所

---

〔1〕 不过，这并不是说一个拥有君主制的民族就有权改变它的体制，或哪怕是有这样做的秘密愿望。因为一个占据了欧洲广阔土地的民族或许感到君主制是唯一能够在强邻中维持自身存在的那种体制。如果臣民们并不是因为内部的统治，而是因为政府对待外国公民的行为而产生怨言（比如，如果它想要打击外国共和体制的信心），这并不能表明人民对自己的体制感到不满，而只能说明他们深深地与它联系在一起。因为随着越来越多的民族成为共和国，它就越来越安全而不是越来越危险了。然而，恶毒的谄媚者为了提升自己的地位，却企图将这种无害的政治闲谈描述为危害国家的革新主义（innovationism）、雅各宾主义（Jacobinism）和阴谋诡计。但这样的指控根本就没有任何根据，尤其是在一个远离革命中心一百多英里的国家内就更没根据了。

〔2〕 这指的是发生在法国大革命中的多次战争。

在民族的权利（rights）[1][2]，并将自己视为它的保护者。这样，国外同情其热情的观众便没有积极参与其事的一丁点儿意图了。

184

七、预言式的人类历史

在这些原则中，一定有某种道德的（moral）东西，理性将其认定为不仅是纯粹的、而且（由于其伟大而划时代的影

〔1〕关于这种声援人权的热情，可以表述为"遇到火神的武器之后，——人世的刀剑犹如薄冰一般不堪一击地碎掉了"（postquam ad armaVulcania vetitum est，– mortalis mucro glacies ceu futiiis ictu dissiluit）——为何没有统治者敢公开地说他不承认人民拥有任何反对他的权利（right）？为何没有统治者敢说人民只能将其幸福归于政府施之于他们的仁慈（beneficence），而任何声称臣民有权反对政府的主张由于允许反抗权威因而都是荒谬的甚至是应受惩罚的？原因是，任何这样的公开宣言都将激发臣民反抗其统治者，即便他们像温顺的绵羊一样，被一位善良而富有理解能力的主人好好地喂养、有力地保护和引导，没什么事情好埋怨。因为被赋予自由的人们不能仅仅满足于享受那些或许由别人（在这里就是政府）提供的活着的舒适，它完全取决于提供这种舒适生活时依据的原则（principle）。但不管是对安乐的接受者，还是对提供者而言，都不存在任何决定性的原则，因为每个人都对它有不同的看法。实际上它取决于意志的物质（material）方面，而这又完全是经验性的，因而就不能成为一项普遍的规则。一个被赋予自由的人意识到他拥有相对于非理性的动物所具有的优势，即他能够而且必须遵守自己的意志这一形式（formal）原则，他就会向所在的民族提出要求，要求它只能拥有一个人民作为合作立法者的政府。换句话说，必须在考虑他们的安乐之前保证对人权的遵行，因为人权是一项神圣的制度，超越于一切功利主义的价值之上。不管一个政府怎样的仁慈，它都不能背离人权。不过，这些权利仍然只不过是一个理念。只有利用的手段（means）与道德相协调，才能实现这一理念。人民绝对不能忽略这一限制条件，他们不能通过革命追求自己的权利，革命在任何时候都是不正义的。使一个民族满足于其体制的最好方法就是自主地进行统治（rule），但同时又是以一种共和制的方式来管理（govern），即依据共和制的精神并依此类推来进行管理。

〔2〕诗句出自维吉尔（Virgil），《爱奈德》（*Aeneid*），XII，第739~741页。康德错引了第一句，它本应写作 Postquam arma dei ad Vulcania ventum eat…，意为"既然他遭遇到了火神的武器，他那速朽的刀剑也就像易碎的冰一样被弄碎了"。

响）也是人类心灵中显然会承认为义务的东西。此外，它还将人类整合为一个完全的——不是个别的，而是普遍的（*non singulorum*, *sed universorum*）[1]——联盟，因为他们为普遍而又无私的同情之必将成功而欢喜，并不遗余力地促使其成功。

然而，正在谈的这个事件并不是指革命现象，而是［正如埃尔哈特（Erhard）[2]所说的］指由自然权利（natural right）所规定的宪法的演进（evolution）这一现象。这样的一部宪法本身不能由狂暴的斗争获得——因为内战及与外国的战争会毁坏迄今为止所建立的一切法定（*statutory*）秩序——而是引导着我们去追求一部不可能引发好战倾向的宪法，即共和制的宪法。我们想要的国家要么其实际的形式（form）是共和制的，要么只有其治理模式（mode of government）是共和制的。在后一种情况下，国家会由单一的统治者（君主）管理，依照与一个民族根据普遍的权利原则为自己制定的那种法律相似的法律行事。

即使没有占卜家的精神能力，现在我也认为自己能够从我们这个时代的面貌与征兆中预言，人类将会达到这一目标，并从今以后不断地进步而不会再有总的逆转。因为人类历史中所发生的这种现象永远不会被忘记（can never be forgotten），这是由于人性中显示出一种进步的天资和能力——没有任何政治家能通过检视过去的事件发生的轨迹发现这两者。

---

〔1〕“不是着眼于个人，而是着眼于作为一个整体的人类。”

〔2〕约翰·本雅明·埃尔哈特（Johann Benjamin Erhard，1766～1827年），医师，也是康德的朋友。康德非常尊重他。埃尔哈特发表了一些政治论文，其中包括《论人民的革命权利》（*Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*），耶拿，1794年。康德在这里引用的就是这部著作。

只有在人类内心中结合起来的自然和自由，并根据权利原则
185 才能使我们预告它；至于它出现的精确时间，则仍然是不确定的、偶然的。

但即使我们所说的隐藏在这个事件背后的既定目标目前还没有实现，即使一个民族的革命或宪法改革最终失败了，即使后一种情况持续了一段时间，一切都又被带回到原来的轨道中了（正如现在的政治家所预言的那样），我们自己的哲学预言却也丝毫没有丧失自己的力量。因为正谈到的这个事件还是太重大了、与人性的关切结合得太紧密了、就对世界其他部分的影响力而言传播得太广泛了，以致对各民族来说，当有利条件出现的时候就不能不记起它，从而挺身而出再次做出与以前一样的尝试。毕竟，既然它是人类如此重要的一个关切所在，所设想的宪法必定迟早会达到稳定性的水平，以致多次经验和教训不会不将这一宪法灌输进每个人的内心中。

因此，人类始终在不断改进并将以同样的方式继续发展这一命题，就不只是一个善意的、并在实践的立场上值得推荐的说法。无论不相信这一命题的人说些什么，在最为严格的理论论证中它仍然是站得住脚的。如果一个人认为发生在某个民族内部的事件会对地球上所有的民族产生影响，并使后者逐渐地开始参与其中，那就向不可限量的未来展开了一幅远景图。这当然将不会是真的：如果自然发生抽搐的第一个纪元［根据卡姆珀（Camper）[1] 与布鲁门巴赫（Blumen-

---

〔1〕 佩特鲁斯·卡姆珀（Petrus Camper，1722～1789年），荷兰解剖学家。这里指的是由A. G. 卡姆珀（A. G. Camper）编写的德译本《论人面部表情的自然差异》（*Über den natürlichen Unterscheid der Gesichtszüge im Menschen…*），柏林，1792年，第3节。

bach)[1] 所说的］吞没了动物和植物的王国，迎来了人类的时代；接着，再一次的抽搐将使人类遭受与动植物同样的命运，以便其他的造物取代人登上历史的舞台，诸如此类。因为与自然的全能或不如说其难以理解的最高原因相比，人只不过是微不足道的。但如果人类的统治者们也这样看待并据此对待人，要么让他承受像牲畜一样的负担从而利用他这个工具来实现他们的目标，要么为他设下圈套使其为了他们的争端而战斗并屠杀自己的同胞，那么这就不是一件琐事了，而是对造化之终极目的（ultimate purpose）的违逆。

八、论着眼于世界不断改进的准则在公开方面的困难

186

大众的启蒙（Popular enlightenment）就是公开地教给人民他们对其所属国家的义务和权利。既然这只关系到自然权利以及从常识中推衍出来的权利，显然它们在人民中间的拥护者与阐释者就不会是国家所任命的官员，而是自由权利的教师，即哲学家。后者为了维护自己的自由，成为了国家——它唯一的愿望就是统治——的绊脚石，因而就被授予了“启蒙者”称号，并被说成国家的威胁。然而，他们并不以熟悉的口吻对人民（the people）——人民很少或根本不注意哲学家及其著作——发表演讲，而是以可敬的（respectful）口吻对国家演说，请求它将人民的正当要求记在心间。如果人民全都想倾诉自己的疾苦（gravamen），能做到这一点的唯一方式就是公开性。因此，即便只是涉及它最低限度的要求，

---

〔1〕 约翰·弗里德里希·布鲁门巴赫（Johann Friedrich Blumenbach），他从1776年起开始担任哥廷根大学的药学教授，对比较解剖学做出了很大贡献。参见他的《自然史手册》（*Handbuch der Naturgeschichte*），哥廷根，1779年，第44、474页及以后各页。

即自然权利的要求，不准公开的禁令还是阻碍了民族的进步。

另一件被某个民族的合法措施所隐瞒的事（这也够明显了），就是其宪法的真正性质。说大不列颠人民生活在绝对君主制（absolute monarchy）下是对其尊严的冒犯。相反，据说依据他们的宪法，君主的意志被作为人民代表的两院所限制（limits）。然而每个人都清楚得很，君主对这些议员的影响是如此大、如此准确无误，以致上述的两院除了其陛下所想要并通过其大臣所推荐的那些决定以外，就根本不做决定。后者当然还时不时地推荐他[1]不仅知道而且确信（ensures）会引起反对意见的那些决定（诸如废除奴隶贸易），这只是为了给议会的自由提供虚假的证据罢了。但这种办法产生了一种阴险的效应，它使人民不再去寻找真正的、正当制定的宪法，因为他们以为在自己面前的一个事例中就能发现它。因此，公开性的一种虚假形式就以君主受到人民所制定的法律之限制（limited）[2]这样的假象欺骗了他们，而那些因为贿赂而受到笼络的代表，则秘密地使他们服从于一位绝对的君主（absolute monarch）。

187

[1] 这里指的是乔治三世（George III，1738～1820年），大不列颠与爱尔兰国王（1760～1820年在位）。

[2] 如果不能直接地看出一个原因的性质，那么可以通过其必然伴随的结果来发现它。什么样的君主是绝对的（absolute）？当绝对君主说战争就要爆发的时候，它就立刻开始了。相反，什么样的君主是受限制的（limited）呢？他必须首先问问人民是否应当进行战争，如果人民说不能战争，那么就不会有战争。因为在战争条件下，国家的一切（all）权利都必须交由国家的首领处置。

现在大不列颠的君主已然不经人民的同意发动了数次战争。这位国王因而是一位绝对君主，尽管他说根据宪法他不是。不过，既然通过掌握国家的各种权力，他总能确保人民的议员与他保持一致，那么他就总能凌驾于宪法之上。因为他有权颁授所有的权力与荣誉。然而，如果这个腐化的制度想成功，那就必须保持秘而不宣。因此，它仍然处于一个非常透明的保密面纱之下。

一切国家形式都基于这样的宪法理念：它与人的自然权利相协调，以便遵守法律的人同时也像一个联合起来的立法团体一样行事。相应地，如果我们根据纯粹理性的概念来看待共同体，那么它也许可以被称为一个柏拉图式的理想（ideal）——作为本体的共和国（*respublica noumenon*），它不是想象力的一个虚构，而是不管什么样的公民宪法都要遵守的永恒规范和终结一切战争的手段。根据这一理想组织起来、被自由的法律所统治的公民社会，正是使其出现在经验世界中的一个例证——作为现象的共和国（*respublica phaenomenon*）。只能通过无数的战争与冲突所组成的艰辛历程才能将其实现。不过一旦这个社会的宪法大致上被制定出来，它就成了最有资质排除战争这个摧毁一切善物的破坏者。因此，进入这样的一个体制就成了我们的义务；同时，既然在这之前还需要经历相当长的实践，那么即便君主们可能独裁（rule autocratically），他们也有义务以一种共和的（republican）、而非民主的方式进行统治。换句话说，他们应当根据那些在精神上类似于一个成熟而理性的民族为自己所制定的自由法律来对待人民，即使这些法律表面上并没有征得人民的同意。

九、从不断改进中，人类能获得什么好处？

当人类不断前进时，它所能获得的好处并不是在意念上不断增长的道德（morality）的量。相反，其意念的合法性将会导致合乎义务的行为不断地增加，不管这些行动背后的具体动机是什么。换句话说，人的善行（deeds）——即人道德本性的外部现象——更多、更成功，就是好处所在。因为我们只能依赖经验（empirical）资料（我们的体验）来进行预 188

测。这就是说，我们的预测基于我们行动的物质上的原因，即实际发生并成为现象的东西，而不是基于包含在义务概念中、适用于什么应该发生的、通过纯粹先验（a priori）的思考过程就能确定的道德原因。

逐渐地，掌权的人会更少使用暴力，遵守法律的行为会增加。毫无疑问，部分地出于对荣誉的热爱，部分地出于对自己利益所在的活生生的意识，一个共同体内部将会有更多的善行，在合法行为中会有更少的争吵，在信守诺言上会有更大的可信度。这终将扩展到不同民族之间的外部交往中，直到建立一个世界公民的社会。然而，这样的进展并不是说，人类基本的道德能力将会增加哪怕一丁点儿，因为这需要一种新的造化或超自然力。由于我们不能在人类的不断改进上对他们期待过高，否则我们就不得不赞扬那些政治家——他们乐于将人对进步的期望看做头脑发热的幻想——的鄙薄了。[1]

---

〔1〕 将政治体制视为满足理性（尤其是就权利而言）要求的东西当然是可行的（agreeable）。但严肃地提出这些主张就不免是蛮干（foolhardy）了，要是再利用它们煽动人民废除现存体制就应受惩罚（punishable）了。

柏拉图的《亚特兰蒂斯》（*Atlantis*）❶、摩尔（More）的《乌托邦》（*Utopia*）❷、哈林顿（Harrington）的《大洋国》（*Oceana*）❸以及阿莱（Allai）的《塞维亚姆比亚》（*Severambia*）❹接连地呈现出这种面貌，但是它们从未付诸实践（除了克伦威尔建立专制共和国的失败尝试这一例外）。政治的创造与世界的创造一样：没有人在场，也不会有任何人在场，否则的话，他就成为自身的创造者了。希望我们这里所设想的这种政治产品在某一天——不管这一天有多么遥远——变成现实，这是一个愉快的梦。但我们将不断地接近这一状态则远不止是可以畅想的（conceivable）；只要能与道德律取得一致，那么这样做就成了国家首领的（而非公民的）义务（duty）。

❶ 亚特兰蒂斯传说是一座沉没于大海中的城市，柏拉图在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）中提及了它。

❷ 《乌托邦》出版于1516年，确切的书名是《论最完美的国家制度及

十、关于进步将遵循的顺序，我们能期待些什么？

答案是：不是通常由下而上（from the bottom upwards）的顺序，而是由上而下（from the top downwards）的顺序。

对年轻人首先进行家庭的教导，继而进行一系列从最低级到最高等的学校教育，并凭借宗教教义强化智识上、道德上的教育，终将不仅使他们成为好公民，而且也会将其培养成人从而践行一种既能不断进步又能维持自身的善——这只不过是一项不大可能成功的计划罢了。因为一方面，人民认为教育孩子的成本不应当由自己而应由国家来承担；另一方面，国家自身（正如比兴[1]所哀叹的）由于需要钱财来应付战争，也就没有余钱来付给合格的教师们，使他们热忱地完成其职责了。此外，上述的整个教育体制将会崩溃的，如果它不是按照国家最高权力所考虑过的计划与意图进行设计，此后的执行也不是以统一的规范来维持的话。这意味着国家也会时不时地对自身进行改革，追求渐进而不是革命，从而不断地进步。但那些掌管教育事业的人也是人（human beings），

189

乌托邦新岛》（De optima rei publicae statu, deque nova insula Utopia）。他由著名的人文主义者、英格兰大法官（1529～1532年在位）托马斯·摩尔爵士（Sir Thomas More，1478～1535年）撰写。

❸《大洋国》是由詹姆斯·哈灵顿（James Hurrington，1611～1677年）所撰，哈灵顿是英国政治哲学家，提出了英格兰理想国家的构想。

❹《塞维亚姆比亚》指的是《塞维亚姆比亚的故事》（*Histoire des Sevarambes*），首次于1675年在伦敦出版，后于1677、1679年在巴黎出版。它是由17世纪法国作家丹尼斯·法拉若萨斯·阿莱（Denis Vairasse d'Allais）撰写的一部政治小说，后被J. G. 穆勒（J. G. Müller）译为德文，书名Geschichte der Sevaramben，1783年在伊泽豪尔（Itzehoe）出版。

〔1〕参看第60页注释8。

这就要求他们自身已经受过良好的教育。鉴于人性的脆弱以及能够加强其效果的条件，只有在更高等智慧（如果它对我们来说不可见，那么就称之为神意）的积极协助下才能实现人不断进步的希望。而鉴于人（human beings）本身能够完成任何事情，或能对他们寄予完成任何事情的厚望，那就必须凭借他们实现自己所定目标的消极智慧。在后一种情况下，他们将会发现自己被迫让作为攻击方式的战争（war）——这一道德的最大障碍和进步的顽固敌人——首先变得更有人道，然后更少发生，最后完全消失。借此他们将进入一种基于真正的权利原则的体制之中，这种体制就其本性而言能够保持不断的进步与改善而不致丧失其力量。

结　论

一位医生天天都在安慰他的病人要有痊愈的希望，他对一个病人说脉搏变好了，对其他病人说他们的粪便或汗液变好了，等等。有一天，这位医生的朋友来探望他。医生问道："你好，我的朋友，你的病好了吗?"他的朋友却答道："你说呢！我就要死于很快康复了！（I am dying of sheer recovery!）"

如果政治上的灾难使得任何人开始对人类的安乐及改善感到失望，我不会责备他。但我对休谟（Hume）开出的伟大药方有信心，因为它应该会很快地引起痊愈。他说："当我现在看到各民族参与战争时，就像是看到了两个醉汉在一家瓷器店里用棍棒互相殴打。因为他们不仅要慢慢治疗给彼

190

此造成的伤害，而且还不得不赔偿他们所造成的全部损失。"[1]弗里吉亚人聪明的太晚了（*Sero sapiunt Phryges*）[2]。因为目前的战争[3]所造成的痛苦后果将迫使政治先知承认，人类很快就会转向更好了，而这个转变现在已然在望了。

〔1〕 这句话大概出自如下这段话："我必须承认，当看到诸位君主和各个国家彼此为了债务、资金、公共抵押等争执不休时，出现在我脑海中的就是在瓷器店中进行棍术表演的画面。"（休谟：《论公债》、《道德、政治与文学论著集》，I，371。）我要感谢列维斯·怀特·贝克（Lewis White Beck）教授，因为他在其编写的《伊曼努尔·康德：论历史》（*Immanuel Kant*: *On History*），印第安纳波利斯/纽约，1963年，第124页中确定了这句话的出处。

〔2〕 直译为"弗里吉亚人知道智慧已经太晚了"（即，他们只是事后诸葛亮）。

〔3〕 据推测，这一评论针对的是法国和奥地利之间的战争，这场战争最后以1797年11月17日缔结的《干波佛米奥条约》（*Treaty of Campo Formio*）告终。也可能指的是法国与普鲁士之间的战争，最后以1795年4月5日缔结《巴塞尔和约》（Treaty of Basle）宣告结束。《学科之争》大概在写出之后被康德搁置了很久才发表［参看AA VII，338页及以后各页，在那里卡尔·佛兰德（Karl Vorländer）充分地讨论了这篇论文的来源］。

191《纯粹理性批判》附录[1]

先验逻辑Ⅱ，辩证法，Ⅰ，Ⅰ：论一般理念

如果一种体制允许可能实现的最大程度的人类自由（the greatest possible human freedom），并与那些为每个人的自由能够与其他所有人的自由共存（that the freedom of each can co-exist with the freedom of all the others）提供保障的法律相一致，那么这种体制在所有情况下都是一个必要的理念，它必须不仅成为一个政治体制基本框架的基础，而且也要成为一切法律的基础。它要求我们从一开始就摆脱目前的障碍。与其说这些障碍是人性不可避免的产物，不如说是在立法过程中对真正理念的忽视偶然引发的结果。因为再没有比庸俗地诉诸一种执意坚持的相反的经验更为有害、与哲学家也更为不相称的事了，然而，如果在适当时候采取了如上所说的、与理念相一致的措施，如果粗陋的概念只是由于来自经验而没有使每一个善良的意图破灭，那么这种经验根本就不会存在。越是让立法和统治与这一理念相协调，刑罚也就越来越少，因而，主张在完美的状态中什么都不需要（正如柏拉图所认为的）就合情合理了。即使后一种情况从来都不会出

〔1〕《纯粹理性批判》（*Kritik der Reinen Vernunft*），先验逻辑 Ⅱ，辩证法，Ⅰ，Ⅰ：论一般理念（Von den Ideen überhaupt），AA Ⅳ，第201～202页。

现，将这一最好的情况设定为一个原型，以便让人类的合法体制越来越接近它最为可能实现的完善状态，这种做法仍然是正确的。因为没人能或应该决定人类不得不终止前进的那个最高水平是什么乃至在理念与其实现之间必然要存在多大的差距。因为这将取决于自由，而自由却超出了我们有意施加的一切限制。

192

赫尔德《人类历史哲学观念》书评及《人类历史的起源猜想》导言

康德对约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder，1744～1803年）1784～1791年陆续发表的《人类历史哲学观念》（*Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*，以下简称《观念》）的第一批连载文章的书评以及他本人1786年发表的《人类历史起源猜想》（*Conjectures on the Beginning of Human History*）——这实际上是对赫尔德的《观念》和《人类最古老的文献》（*Oldest Document of Mankind*）[1] 的另一则回应文章——并没有讨论具体的政治问题，因为它们与权利理论无关，而权利理论对康德来说则设定了政治的运行框架。不过它们都处理了并且展开了他的历史观，后者正是其政治思想不可或缺的组成部分。引人注目的是，这些书评展现了康德以哲学的方式阐释历史的推理过程，从而表明了那些阐释与通过联系到经验的或合理的研究来获得证明的理论之间的界限，在他看来，必须把后者看做靠不住的推测而排除掉。

为了恰当地理解这些著作，有必要注意到康德对赫尔德这位德国18世纪颇具创造力的思想家的态度。赫尔德的影响

〔1〕《人类最原始的档案》（*Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*），第I～III部分，里加（Riga），1774年；《著作集》（SW），VI，第193～511页；第IV部分，里加，1776年；《著作集》（SW），VII，第1～171页。

极为广泛，特别是通过跟歌德的交往——他是歌德年轻时候的导师；他们1770年在斯特拉斯堡（Strasboug）相见，那时歌德在那儿学习法律，而赫尔德则刚刚做过眼部的手术——对文学产生了无可估量的影响。他对美学和诗学也做出了重要的贡献。他声称，不应当根据普遍的美学标准来评判文学著作内在的一致性与历史的唯一性。因此他发展了——也许是开创了——文学和历史的历史学—遗传学研究进路。他还把民间歌谣收入了文学著作的版图。尽管他本人从未放弃18世纪的世界公民主义，但他的著作却引发了将民族看做文化实体的信念，促成了文化上的乃至政治上的民族主义；这一步骤是由德国浪漫派完成的。[1]

193

赫尔德于1744年8月25日在东普鲁士的莫荣根（Morungen）出生，他的父亲是一位赤贫的教师。由于碰到了好运气，他得以在1762年进入科尼斯堡［现加里宁格勒（Kaliningrad）］大学学习，通过在当地文法学校弗里德里希学园（Fridericianum）授课谋生。他上过康德的课，并留下了深刻的印象。晚年的时候他以令人难忘的方式讲述这段经历：

我非常荣幸能师从这位哲学家。在早年生活中，他拥有一个年轻人特具的那种轻松愉快的态度，我想这些快乐在最为晚近的岁月中仍然伴随着他。他宽厚的眉毛是为思考而设计的，是无以打破的安静和喜悦的所在。充满想法的话语从他的双唇流出，诙谐、机智而又幽默。他的说教就像是最为愉悦的交谈。以同样的智慧，他分析了莱布尼茨（Leibniz）、沃尔夫（Wolff）、鲍姆加滕（Baumgarten）、克鲁西乌斯（Crusius）和休谟（Hume）的著作，接着是开普勒（Kepler）、牛

[1] 参看赖斯（Reiss）的《德国浪漫派的政治思想》，尤其是第40～43页。

顿（Newton）和其他物理学家提出的自然定律。卢梭的著作《爱弥儿》（*Émile*）和《爱洛伊丝》（*Héloïse*）刚出版，他就对它们进行了研究。自然领域凡有什么新发现都能引起他的注意。他欣赏它们，总是沉醉于没有偏颇的自然界的知识（knowledge of nature）和人的道德价值（moral worth of man）。人、民族与自然界的历史，自然科学、数学和经验知识使他的演讲和谈话充满了生气。值得了解的知识没有不引起他的兴趣的；阴谋、时髦、优势、想要提升自己声誉的野心，这些在任何时候都不会使他在探索和阐明真理的道路上有哪怕一丁点儿的偏离。他鼓励甚至是高兴地强迫人们独立思考。独断对他的心智而言是陌生的。这位我以最大程度的感激和敬意提到的人，就是伊曼努尔·康德。我很乐意回忆起他的形象。[1]

大概赫尔德在这一小段回忆的文字中没有夸大其词。这里仅仅引用一个例子来说明康德作为教师的魅力：据记载，在七年战争（the Seven Years' War）时期，俄国军队曾占领了科尼斯堡，而其军官则为了享受智识的乐趣到康德的课堂上听讲。康德本人对赫尔德这个有天赋的可爱的年轻学生极有兴趣，尽管他自己是一个编外无薪讲师（*Privatdozent*），不得不依靠学生所付的课时费谋生，但他还是免除了赫尔德的费用并在其他方面帮助他。他希望赫尔德能写一首阐述自己（前批判时期的）哲学观点的教学诗。但赫尔德在当学生的时候就走出了自己的道路。进入教会成为一个路德宗的神职人员之后，他获得了一项重要的任命，即就任拉脱维亚首都里加的德国路德新教大教堂的教区神父。当时里加尽管在俄

194

〔1〕赫尔德：《关于人性进步的信件集》（*Brife zu Beförderung der Humanität*），第79号；《著作集》（SW），XVII，第404页。

国的统治之下，但在政治上却享有相当大的自治独立性；作为一个前汉萨同盟城市，当地人口中包含了相当一部分的德国路德新教教徒。他的讲道如同他的文学作品一样赢得了人们的广泛关注。但由于天生脾气暴躁，他几年之后辞去了这一职务，成为德国一个小诸侯的儿子霍尔施泰因－哥托尔普侯爵（the Prince of Holstein-Gottorp）的教师；后来他又受雇于另一个德国小诸侯，在绍姆堡－立普朝廷（the Court of Schaumburg-Lippe）的比克堡（Bückeburg）担任教区牧师和教会理事（consistorial councillor）。1776 年，歌德由于看重赫尔德的演说才能与文学上的主张，说服萨克森－魏玛－艾森纳赫（Saxe-Weimar-Eisenach）公爵卡尔·奥古斯特（那时他在侯爵的枢密委员会做事）给赫尔德提供了一个职位，让他担任公国路德新教教会的总负责人。赫尔德接受了这个职位，直到 1803 年去世都没有离任。因而，他是那个时代包括维兰德（Wieland）、歌德和席勒在内的着手构建古典德国文化的伟大的德国作家群体的一员。

正如康德本人所说，他从本性上是一个与世无争的人，但也认为有必要为自己的哲学辩护，反对那些攻击它的人以及在他看来堕落为智识错误的受害者的人。因此，为了平和地生活，他不得不参与论战（这一直都是 18 世纪学术研究的特征）。通过论战的过程，康德试图澄清理性的内在原则，并驳斥站不住脚的观点。毕竟，丁是丁、卯是卯。

在离开科尼斯堡之后，赫尔德成为了德国最为多产和最为著名的作家之一。康德非常沮丧地看到，这个有天赋的年轻人居然放弃了严谨的哲学讨论，反而更喜欢写一些论证风格上既不严肃又不小心的文章。赫尔德发表的《观念》的第一部分与康德在其《以世界公民为目的的普遍历史观念》

（*Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*）中构建的历史哲学是相符的。在1784年的那段时期，《纯粹理性批判》还没有作为一部杰作获得广泛的称誉。因此，康德之所以与一种历史解释斗争，除了后者的精妙之外，更多的是因为他觉得它在哲学上不够严谨，而哲学上的严谨性在他看来是不可或缺的。尤其是当它出自一位这么有影响的作家——更多的是他以前的学生——之手的时候，就更有必要进行指正了。

195

康德的第一篇书评于1785年发表在耶拿的《文献总汇报》（*Allgemeine Literaturzeitung*）上，他在这篇文章中对赫尔德的批评非常犀利，尽管他确实称赞了赫尔德阅读广泛、想象力超群。尽管康德的书评语调友好，赫尔德还是深感沮丧。他认为康德的批评是有错的，总是急于攻击，在《观念》的下一篇连载文章中他极为尖刻地回击了对方，尽管没有提到康德的大名。他批评康德认为人需要一个主人的观点，称之为邪恶的原则。[1]通过这样做，他相信自己捍卫了个体的独立性。在他看来，康德假设人类的进步只能在类上而非个体身上才是有可能的，这就使得国家和外部强制力的存在成为必需，从而对个体的独立性构成了威胁。此外，可以理解的是，他认为自己的推理方法才是完全正当的。

后来，耶拿大学的哲学教授卡尔·莱昂哈特·莱因霍尔德（Carl Leonhard Reinhold，1758～1823年）为传扬康德的

〔1〕 赫尔德：《人类历史哲学观念》（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*）（以后都简写为《观念》），II，第260页；《著作集》（SW），XIII，383。也可参看F. M. 巴纳德（F. M. Barnard）：《赫尔德的社会和政治思想：从启蒙到民族主义》（*Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*），牛津，1965年，这本书深入讨论了赫尔德对政治的态度。

名声付出了很多努力，但当时他还没有转向康德的思想，于是也附和赫尔德的辩解。在1785年2月那期的《德意志信使》（*Teutsche Merkur*）[1]——一篇广为阅读的文学期刊，由其岳父克里斯托弗·马丁·维兰德（Christoph Martin Wieland）主编——上发表了一篇题为《一位神父的来信》（*The Letter of a Paster*）的匿名评论文章。在这篇文章中，他严厉谴责康德从学院派狭隘的形而上学出发来看待《观念》的做法。在《文献总汇报》3月号的一篇简短而又极有威严的回信中，康德毫不费力地痛斥了莱因霍尔德并不怎么中肯的主张。他在《文献总汇报》的11月号上发表了他对《观念》第二篇连载文章的评论。在这篇文章中，他捍卫了自己的立场，讥讽了赫尔德观点的逻辑缺陷，坚持认为在公共生活中不可避免地要采取一些强制措施，因为没有法律就没有自由，而法律意味着强制。

第二篇评论发表之后，康德在一篇题为《人类历史的起源猜想》的短文中再次没有点名地驳斥了赫尔德。他以一种讥讽的腔调指出，即便将人类的起源解释为圣经条文中所叙述的故事，也有可能得出与赫尔德《观念》第十篇中所得出的推论相反的结论。赫尔德主张人类的语言和理性是由一位先验的大能者赋予的。康德拒绝了这个观点，坚称人不得不独自迈出最开始的几步。他不得不离开自然界以便在法律之下获得自由，并过一种道德生活。在这次辩驳之后，他保持了沉默，并拒绝评论《观念》的下一篇连载文章，尽管赫尔

196

［1］“一位神父给德意志信使的来信：论赫尔德《人类历史哲学观念》的修订本”（Schreiben des Pfarrers zu ＊＊＊ an den H［erausgeber］M［erkurs］. Ueber eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit），《德意志信使》，1785年2月号，第148～174页。

德在两部著作中充分地表达了自己的失望之情：一本是1799年出版的《纯粹理性的元批判》（*Metacritique of Pure Reason*），攻击了康德的认识论；另一本是1800年出版的《卡利贡涅》（*Kalligone*），在这本书中他试图反驳康德的美学观点。它们只不过是令人印象深刻罢了，却没有在公众中引起多大反响。

不过，在这两位思想家之间还是有些类同之处的。[1]康德和赫尔德都极为关注个人的独立性与成熟度问题，并在社会的语境中看待这些问题。两者还认为人类既有必要也有可能发展自然赋予他们的一切官能。他们认为人类彼此之间的自然对立保障了进步，但两者都没有宣称自己可以提供历史的最后图景。

然而，两者之间不论在方法还是思想内容上，都有着实质性的和相当突出的分歧。对赫尔德而言，一些人之所以对康德的所谓前批判时期的著作中的观点并不完全同意，确实是出于对《纯粹理性批判》和康德后续著作的赞同。他非常关注经验和感觉，并希望把他的哲学建立在它们之上；他感到批判理性不足以公正地评判他生活——确切地说，作为整体的生活——的各个方面。他也不能接受康德对现象与本体做出的区分，因为他认为经验可以告诉我们一些关于世界本

［1］ 如欲了解康德与赫尔德的历史学方法之间的异同，请参看H. D. 伊尔姆舍尔（H. D. Irmscher）："康德与赫尔德的历史哲学论战"（Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder），出自本哈特·加耶克（Bernhard Gajek）编：《哈曼·康德·赫尔德：第四届国际哈曼学术研讨会档案》（*Hamann-Kant-Herder. Acta des vierten internationalen Hamann-Kolloquiums*），法兰克福/美因，1987年，第111~192页。我下面的论述极为感谢这本书深刻而全面的分析。也可参看鲁道夫·海姆（Rudolf Haym）的《赫尔德》第二版，柏林，1954年，II，第274~292页对康德与赫尔德的关系的详尽讨论。

质的东西。

在《观念》中，赫尔德做出了一次在当时来看还不太寻常的尝试，即提出了一种神义论来论证上帝与人的关系。尽管康德的历史哲学暗含了一种神义论，但这主要是为了强调和突出政治自由的重要性，后者只能在正义的合法秩序中才能够达到。 197

在赫尔德看来，他的《形象》(*Gestalt*) 中的人的面貌提供了一幅生命的缩影。自然赋予人一项能力以便在自身内部找到那个领着自己通过"生物大迷宫"的向导。[1] 他从自己的本性中引申出自己的人类特质，即他的人性 (*Humanität*)，这就在上帝的形象中反映出了自己的创造，而上帝作为人类的第一导师，则介入人的生命，允许人脱离不成熟状态。在《人类历史的起源猜想》中，康德明确地驳斥了这一观点。人不能从他的本性中推断出自己的命运。他只能根据理性所设立的先验原则踏出向前的独立一步，才能克服自己的自然癖好。这样一来，他就丧失了自己的天真无邪，从而放弃了纯粹出于自然和生命本能的幸福。康德也对潜藏于人性深处的"与生俱来的邪恶"[2] 之危险感到悲观，因为当人受到一时冲动的影响时，它可能引导着人采取不道德的行动。因此，在公共生活中总是有必要让国家强迫它的公民遵守法律，以便他们可以履行自己的法定义务。赫尔德驳斥了这种看法。对他来说，人在本质上就是善良的。我们身上的邪恶只不过是属于善的东西的缺席，并不是根本的缺陷。人确实能够最终达到完善的，因而强制在原则上也是不必要的。

---

〔1〕 赫尔德:《观念》, I, 第 92 页;《著作集》, XIII, 第 69 页。

〔2〕 参看《单纯理性限度内的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*), I; AA VI, 第 17 ~53 页。

康德与赫尔德在进步观念上差别就更大了。康德坚称，为了以哲学的方式理解历史，我们必须假设历史存在一个目标；对他而言，在接近永久和平的状态——享受这一状态的自由公民们生活在共和制国家组成的联盟里——中必定能发现这种目标。可以说较早的阶段至多只不过是向那个目标前进过程中的一些步骤而已。在赫尔德看来，历史中存在着进步的过程，但他并没有视政治目标为当然之事。此外，他对个性（individuality）观念使他确信，每段时期都必须由于本身的缘故得到尊重；不能将它看做较晚近时期的前导或序幕。上帝出现在每一个时期，每个民族也都有自己的特性和文化。所以，赫尔德为德国伟大历史学家利欧珀尔德·冯·兰克（Leopold von Ranke）的主张做了铺垫，后者认为每段历史时期都“直接与上帝联结在一起”。然而，赫尔德也认为，所有的历史阶段都将合为一个整体，其中的每一段都是发展长链或文明开化过程（Bildung）中的一环。理性也是一个历史现象；它是精神经验的一个集合，又是人类教育的一个征象。它与语言紧密相关，语言本身又与传统相连，这个观点正是康德所反对的。

198

康德的历史学观点使他认为，重要的并不是任何特定的个人成就，更谈不上他们的幸福了，而是人的道德成就。只有诉诸一个或多个实行共和制的国家——其中的个体都有权自由、平等和独立地追求他们自己的幸福——才能估量这一成就。赫尔德由于这一标准不认可个人成就而否弃了它。因此，如果进步概念对个体不公正，他就会反对它。

和康德一样，赫尔德反对王朝专制，更确切地说，反对一切类型的威权统治；但与康德不同，他从不认为有必要以国家的强制力保障个体的自由。凡或暗中或明确地要求强制

力的政治制度，在他看来都会损害或压制个体的发展。他相信自然条件以及公民的语言、癖好和性格中表现出来的各民族的本性，就足以将人们结合成一个连贯的社区，在这里不需要主人。他似乎还没有恰当地理解康德的共和制宪法观点。他认为坚称人需要主人的主张是一个邪恶的原则；[1]因为他误解了康德的观点，认为它会损害人类的自由和独立——而这正是康德试图通过其政治哲学捍卫的理念。

康德对赫尔德方法论的批评甚至更为重要。尽管康德试图发现基本的原则，以便我们把一个目的归于历史本身，但并不怀疑这样做的意义的赫尔德，却相信真理——对他来说就是上帝——在历史中得到了天启。换句话说，上帝在历史中出场了，因而我们的任务就是掌握那些天启的东西。在康德看来，这种观念在认识论上是幼稚的。理性是真理的标准，单纯凭借经验根本不可能辨认出上帝的存在或行动，乃至人的不朽。

类比的使用是赫尔德方法和观点的核心。[2]既然每个历史事件都是单一的，那么单单类比的使用就给了我们辨认相似之处的空间。因为在他看来，历史确实呈现了类似的结构。类比是做出富有创造力的发现的工具。只有诗、神话或故事才能使这个世界为人所理解。这样来看，赫尔德继承了一个

199

---

〔1〕 参看上书第195页注释1。

〔2〕 如欲了解赫尔德使用类比方法进行的深刻分析，可参看H. D. 伊尔姆舍尔（H. D. Irmscher）：“论赫尔德思想中类比的功能”（Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders），出自《德国文学与人文史季刊》（*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*），1981年第55卷，第67～97页。也可参看H. B. 尼斯贝特（H. B. Nisbet）：《赫尔德与哲学与科学史》（*Herder and the Philosophy and History*），牛津，1970年，第20～109页，那里对赫尔德的方法论进行了权威的分析。（尤其要参看对他运用类比方法的讨论，尤其要参看第32～36页）。

传统，即具有新柏拉图主义的（Neo-Platonic）的特征，这最早可以追溯到柏拉图自己乃至在他之前的前哲学（pre-philosophical）思想。诚然，赫尔德原以为康德早在其1755年的论文《自然通史和天体通论》（*General History of Nature and Theory of the Heavens*）中就已经认可了类比方法的使用。在康德看来，进行历史类比也绝不是毫无用处的。他自己也运用过这种推理模式，只是他运用这种方法时特别地谨慎。他认为一点都不合适的是，赫尔德居然试图凭借从现象世界到本体世界的知识论述物自体（things-in-themselves）。对康德来说，赫尔德抛弃了学问（*Wissenschaft*）选择了美文（belles-lettres），撰写了激动人心但却根本就不合理的著作。

方法论上的这些根本分歧是不可弥合的。在反击赫尔德的过程中，康德澄清了自己的位置。在对赫尔德《观念》的书评中以及《人类历史的起源猜想》中，康德进一步界定了自己的历史学和政治学方法。但因为康德在方法论上的（合理的）批评就抛弃作为思想家的赫尔德却是错误的。后者是一位涉猎广泛的博学之士，思想极为丰富，不幸的是，他并不总是能对自己的观点进行足够的批判。不过，他主要不是一位政治思想家。政治在他的思想中只占据着边缘而非核心的地位。他的主要关切在于文化。在政治领域，他支持一种接近无政府主义的多元主义。在他看来，国家应当显现自然的精神，而民族（nation）则是一个代表共同文化的政治体。他极为不现实地相信，既然每个人原则上都能够平等而独立地参与政治，那么政府就没必要存在了。出于这一立场，他不仅拥护共和制和民主制，而且对任何一种威权政府都抱有敌意。但尽管对民族精神的信仰使其成为了民族主义思想的先驱，但他本人在政治上却并非是一位民族主义者。他仍然

忠诚于启蒙运动的世界公民主义，但不认为任何种族或民族具有优越性。他坚信所有事件——无论是过去的、当前的，200 还是将来的——的历史性，这一信念阻止了他推进这种危险的智识错乱。在这个方面，他跟康德一样都属于启蒙运动。他的著作连同康德对此的回应，有助于我们对那个伟大的智识潮流——康德极富洞察力地对它进行了界定，并在其著述中与赫尔德一起坚定地捍卫它——的影响做出评价。

201

赫尔德《人类历史哲学观念》书评[1]

约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）

---

〔1〕《约翰·戈特弗里德·赫尔德〈人类历史哲学观念〉书评》（Rezensionen von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichtder Menschheit），里加/莱比锡，第一部分，1784年；第二部分，1785年。（这里都参照康德使用的这个版本。）AA VIII，第43～66页。以下《人类历史哲学观念》均简写为《观念》。

对第一部分的书评首次发表在《文献总汇报》（*Allgemeine Literaturzeitung*），耶拿/莱比锡，1785年1月6日第4号的17a～20b上乃至副刊（Beilage）21a～22b上。康德对卡尔·莱昂哈特·莱因霍尔德（Carl Leonhard Reinhold）的回应则首次以"赫尔德《人类历史哲学观念》书评（参见《文献总汇报》第4号及副刊）备忘——论《德意志信使》2月号一篇针对这一书评的驳论"［Erinerungen des Recensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit（Nr. 4 und Beil［age］. der Allg. Lit. = Zeit über ein im Februar des Teutschen Merkurs gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben］为题，发表在《文献总汇报》1785年3月的副刊上。

对第二部分的书评首次发表于上刊1785年11月15日第271页第IV部分153a－156b上。在《文献总汇报》这个期刊将要开始发行之际，它的编辑克里斯蒂安·戈特弗里德·许茨（Christian Gottfried Schütz，1747～1832年）在1784年7月10日写信给康德（参看AA X，第393页以后及第396页），邀请他为赫尔德的《观念》写书评。康德答应了。他在1785年9月13日给许茨的一封信中评论了赫尔德《观念》的第二部分（参看AA X，第406页以后）。

康德在1787年6月25日的一封信（参看AA X，第490页）中告诉许茨他不能再继续发表对第三部分的评论了，因为他计划研究"品位批评之基础"的问题。他的书评是匿名发表的，但过不了多久人们就知道作者是谁了。莱因霍尔德对康德的攻击也是匿名发表的，但他后来承认了自己就是作者（参看1787年10月12日给康德的信；AA X，第497页）。

著的《人类历史哲学观念》(*Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*)。学会去了解根据上帝的命令你应该成为什么样的人以及你在世界中占据的位置[1](第一部分，第318页，Quarto. Harknock：Riga and Leipzig，1784)

在这部著作中，我们这位机智而又雄辩的作者（指赫尔德——译者注）展示了他思维上那些杰出的特质，这些特质早已获得了人们的认可。由于这个原因，这部著作就像他其他的著作一样不能用通常的评判标准来衡量。仿佛他的天才并不只是把来自文理学科广阔领域中的想法总和在一起，以便将别的能够传达给别人的想法补充进来；相反，仿佛他凭借某种同化（assimilation）——取自他自己用的术语——的法则，以一种为他所独具的方式，使它们适应自己特定的思维模式。这样，它们变得与其他那些思维所借以推进和证明论点的方式相当的不同（第292页），[2]相应地，也就很少能够传达给别人。因此，他通过人类历史的哲学所理解到的东西，也就与人们通常根据那个术语所理解到的东西相当不同。他的进路还不一定具备，比如说吧，在概念定义方面的逻辑精确性或在原则的应用方面的谨慎性和一致性，相反，它只是一个相当粗率和综合的视角，是为发现相似性而准备的工具，并与大胆的想象一道，将这些类比方法加以运用而已。这又通过感觉和情绪的途径与一种足以唤起对他的主题——

---

〔1〕"*Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce.*"语出柏修斯，即奥鲁斯·柏修斯·弗拉库斯（Aulus Persius Flacuus，34～62），《讽刺文集》(*Saturae*)，v，v，第71～73页。这些诗句是赫尔德《观念》第一部分的题词。

〔2〕《著作集》(SW)，XIII，第184页。康德的引文在细节上往往不那么精确。

它总是处于捉摸不定的远处——的同情心的倾向结合起来；反过来，这些要么作为重大思想的结论，要么作为极度重要的线索，致使我们期待从它们那里得到更多并非冷静的衡量可能会发现的东西。尽管如此，既然博学的头脑中运用的思想自由（这里指的是广义上的）总是给思想本身提供养料，那么我们将尽可能地提炼这位作家最重要的观点及其特色，并将它们用作者自己的语言表达出来，并在结尾附上对整部著作的评论。

202

我们的作者开篇就阐述了他的观点，指出了人在太阳系诸多行星的居民中所处的位置。从人居住在这个行星的中等位置——这个位置并非没有优势——出发，他推出，人"必须依赖平庸的生物知性乃至可疑的人类美德。但既然我们的思想和官能显然只是我们生物器官——它努力改变与调整直至达到我们这一造物所允许达到的纯粹与精细程度——的产物，既然——如果类比可以作为我们的向导——它与天上生灵的思想和官能并没有什么不同，那么我们就可以猜想，人必定与天上的生灵有着一样的目的，即最终不仅要到这些星球上旅行，或许还要与来自许多各式各样的姊妹世界的成熟生物成为伙伴。"[1]接着，他回顾了在人的出现之前发生的那场变革。"在我们的空气、水乃至地球出现以前，必定有着数不清的成分进行着分解与沉淀的相互作用。在地球的各物类——包括矿物、晶体等，更不用说贝类、植物、动物乃至最后的人类这些有机体了——出现之前，难以想象到底发生了多少分解与变形，使一物变化成另一物啊！人——一切元素与一切存在形式之子，它们最终的精华，世上生物之

〔1〕《观念》，I，第13页及以后各页；《著作集》，XIII，第19~20页。

花——不是别的，正是自然最小的也最为宠爱的孩子，在他的形成与适应之前必定存在着数不清的发展与变革。”[1]

在地球的球面形状中，作者发现了另一桩令人惊异的事情，那就是不管人们可以想到多少的差异，还是产生了一致性。“当人们反思这幅画面时，还有谁会继续说服他人改变信仰，转而投靠只是建立在言语之上的哲学和宗教，或带着愚钝而又神圣的狂热之情犯下谋杀罪呢?”[2]与此相似，黄道与（地球的轴线）之间的交角促使他思考人的命运：“在沿着倾斜的轨道运行的太阳之下，一切人类活动都遵循着以年为单位的节奏。”[3]人们对大气层的更为准确的了解，甚至包括对天体影响大气层的知识的更好的理解，在他看来，似乎都对人类的历史产生了重大影响。在关于海陆分布的那部分，地球的结构被引为例证，用来解释造成各民族历史差异的原因。“亚洲在它是一整块大陆时，在其风俗习惯方面是相当一致的；然而，狭窄的红海已经在风俗方面形成了一条边界，狭窄的波斯湾也是这样。但美洲那许多的湖泊、山岳、河川乃至大地本身却不是无缘无故地占据如此广阔的温带地域的，而是大自然有意计划好的，它想让旧大陆这块原来的居人之地与新大陆在结构上区别开来。”[4]

203

这本书的第二篇研究了地球上各种有机体的形成过程。由花岗岩开始，它曾受到光、热、原始时代的空气与水的作用；也许，正是它们把硅土转变成了石头，其中产生了第一

---

〔1〕《观念》，I，第18页及以后各页；《著作集》，XIII，第22～23页。

〔2〕《观念》，I，第23页；《著作集》，XIII，第22～23页。

〔3〕《观念》，I，第29页；《著作集》，XIII，第29页。

〔4〕出自《观念》第一篇的第6部分与第7部分的概要（《著作集》XIII，第33～46页），细节上之所以不准确，部分是因为印刷上的错误。

批海洋生物，即贝类。接着产生了植物。——他把人的发展与植物的发展、人的性爱与花的盛开进行比较，从人的角度来看植物王国的用处，然后过渡到了对动物王国的说明。随着气候的改变，动植物也相应地发生了变化。原始世界的这些东西都是不完美的。“离人越远，生物的等级就变得越来越数不清；而离人越近，生物的等级就变得越来越少。——它们都具有同样的基本形式和相似的骨骼结构。——这些变化给人们造成了一个印象，即很有可能海洋生物、植物乃至无生命的（inanimate）实体依照了同一个机体的蓝本。这个蓝本的形式仿佛极为粗简，却又极为复杂。从永生者的视角来观察万物之间的联系，可以看出，冰晶乃至雪花的成形过程就如同胚胎在子宫中的孕育过程。——人类是动物的中心，也就是说，他将所有物类的所有特性（all the characteristics of all the species）集于一身，以最为整全的形式展现它们的精华——从大气与水中，从高原与低谷中，我看到所有动物都一如既往地向人汇合，并逐渐接近他的形式。”[1]这本书以这样的话作结：“人啊，为你的地位而欢呼吧，在围绕着你的所有生命中研究你自己这个高贵的造物之核心吧！”[2]

这本书的第三篇比较了动植物的结构与人的身体组织。在这儿我们不再像作者为了自己的目的所做的那样利用自然史学家的想法了；我们将只引述他们的一些思想成果。“通过这个或那个器官，动物从死掉的植物生命中提取出一种活的刺激剂；这种东西经过细密管道的过滤，便产生了知觉（sensation）的媒介。在每个生物身上都存在的（which was implanted in every living creature）机体创生这一无休止的过程

204

[1]《观念》，I，第23页；《著作集》，XIII，第25页。

[2]《观念》，I，第94页；《著作集》，XIII，第71页。

中，这些刺激的结果就称为本能（instinct），知觉的结果就称之为思想（thought）。”[1] 作者没有着眼于动植物的胚胎而是着眼于它们内在的有机力量来阐述自己的观点。他说，“水螅跟植物一样，也是有机的生命。所以有许多有机的力量，比如草木的有机力量、肌肉的过敏、直觉等。一种生物的神经越是精细、繁多，大脑越是庞大，它们也就越聪明。动物的心灵（animal soul）就是在机体中起作用的所有力量的总和”，[2]本能并不是一种特定的自然力量，而是自然鉴于这些力量的整体结合而为它们指出的方向。自然单一的有机原则——我们有时称之为构造性的（formative，就岩石而言），有时称之为有生殖能力的（generative，就植物而言），或是敏感的（sensitive），又或是建设性的（constructive）——从根本上只是同样一个有机的力量，它越是广泛地分布在各种各样的器官与肢体中，越是使得它们中的每一个都倾向于形成自己的世界，本能也就消失得越快，从而（比如像人类那样）自由而独立地运用自己的头脑与身体的时刻就到来得越早。最后，作者提出了使人迥异于其他生物的那个根本的自然特性。“直立行走单单（alone）对人类来说才是自然的；它确实与人类的整个使命及其杰出的特质相称。”[3]

并不是因为人注定是理性的，他才被赋予了直立的姿势，使得自己能够合理地利用自己的四肢；相反，正是由于直立，由于人借以走路端正的那同一部宪法的自然效应，才使他获得理性的。“让我们暂停一会儿，怀着感激之情思索一下这

---

〔1〕《观念》，I，第106页；《著作集》，XIII，第78页。

〔2〕在《观念》，I，第119～134页有对赫尔德观点的总结；参看《著作集》，XIII，第87～97页。

〔3〕《观念》，I，第177页；《著作集》，XIII，第78页。

一神圣的艺术品，这个使我们人类成为人类的幸事。当意识到正是人的直立重新组合了身体的力量，看到正是它让人真的成为了人的时候，我们的内心是多么的惊异呀！”[1]

在第四篇文章里，作者进一步发挥了这个观点：“到底类人猿缺少了什么，才无法变成人？”[2]——而人又是怎样变成人的？他之所以变成人，是因为他让自己的头脑适应了直立的姿势（an erect posture），使机体从内到外都处于重力的垂心上。——类人猿的大脑构造跟人是完全一样的，但为了和头盖骨的形状保持一致，它大脑的各个部分都处于向后弯曲的位置。这其实是源自这样的事实，即它的头部不是用来为直立行走服务的，故而就被构造成了另一种角度。这种结构的直接后果就是，它机体的各部分发挥的作用各不相同。“扬起你的头颅，让视线仰望苍穹吧。啊，人，世界的创造者让你保持了直立的姿势，正是这么简单的一个原则给你带来了无可估量的好处，为此而欢跃，为此而颤抖吧！——高居于大地和植物之上的，不再是占优势的味觉了，而是眼睛。——以直立行走的步伐，人类解放了可以自由创造的双手，变成了人工产品的制造者。只有与直立行走的步伐结合在一起，才会产生真正的人类语言。——无论在理论上还是在实践中，理性都只不过是某种获取的（acquired）[3] 和学到的东西，是人的机体与生活方式预先确定好的、使其朝着

205

〔1〕《观念》，I，第180页；《著作集》，XIII，第114页。

〔2〕《观念》，I，第185页；《著作集》，XIII，第117页。

〔3〕原文为 *etwas Vernommenes*。在康德引述的这一段中，赫尔德研究了 *Vernunft*（理性）与 *vernehmen*（听、察觉、学习）的词源学关系，以证明它们在语义上也是相关的。我在此处把 *Vernommenes* 翻译为“获取的”，因为下一个词 *gelernte* 明显应当翻译成“学到的”。——英译者注

某个方向发展的一定数目的观念与官能而已。”[1]然后他又谈到了自由：“在所有造物中，人是第一个获得解放的生物，因为他是直立的。”[2]至于谦虚，“它作为直立姿势的必然后果，很快就获得了发展”。[3]人性绝对不会服从于特定的某个变化律。“为什么会这样呢？只是因为他的直立姿势，除此之外，别无他故。——他早就向人性发展了；驯良的性格、两性的爱恋、同情心、母爱——所有这些都是人性的衍生物，而人性就来自于直立的姿势。正义的法则与真谛都建立在直立姿势之上，这又使他倾向于端庄得体；宗教是人性最高程度的反映。身体弯曲的禽兽连感觉也是不灵敏的；上帝让人站了起来，甚至在后者不知道也没有愿望的情况下，就使他获得了调查事物起因和发现万物关联的能力。而宗教则引发了对不朽的期望与信念。”[4]他在第五篇文章中讨论了不朽的问题。“从岩石到晶体，从晶体到金属，从金属到植物世界，从植物到动物乃至最终到人类，我们看到机体的结构进化了，造物的能力和本能同时也变得更加多样了，但这些最终都在人的外形（因为它可以把它们全部都包含在内）上汇聚起来。——”[5]

“贯穿这个存在的序列，我们发现了一种相似的基本结构，这个结构越来越接近人的外形；我们还观察到，各种能力和本能在他身上走到了一起。——每种生物的寿命都要适应它所遵从的大自然的目的。——机体越高等，它的结构就

[1]《观念》，I，第205～229页；《著作集》，XIII，第129～145页。

[2]《观念》，I，第231页；《著作集》，XIII，第146页。

[3]《观念》，I，第238页；《著作集》，XIII，第151页。

[4]《观念》，I，第238～259页；《著作集》，XIII，第151～164页。

[5]《观念》，I，第265页；《著作集》，XIII，第167页。

越是综合了低等的界别。人类是世界的总纲目，石灰、地球、盐类、刺激物、土壤和水、植物的能力、活力、感觉都在他身上有机地结合起来。——这促使我们反过来认为，存在着一种不可见的力量发挥作用的领域（invisible realm of forces），它和造物的可见领域中的力量有着完全一样的环节和变迁，而不可见的力量这一高等的序列和可见世界的序列是类似的。——这不仅对于心灵的不朽，而且对于被创造的世界中所有的生灵之存续都是极为重要的（all – important）。尽管各种力量的器官会受到损害，但它们绝不会灭绝。凡被生命的赐予者赐予的生命都不会消失。凡活动着的必将永远活动下去。"[1]这些原则是不容分析的，"因为不适合分析"。[2]然而，"我们却在物质中看到如此多类似于精神的力量，以致这两种（确实是极为不同的）存在形式——即精神和物质——之间完全的对立和冲突就是不自相矛盾，也不怎么靠得住了。"[3]——"人眼看不出预先就已形成的胚胎。如果我们谈及发生学，那也只是比喻而已，就仿佛胚胎的肢体是从无中（from without）变幻出来的一样。与此相关的事情就是生成（*genesis*）了；自然早就准备好了质料，只等着这种内在的力量（inner forces）发挥作用。这些力量把它们自己的形式（their own form）赋予质料，使自身在质料中显现出来。并不是我们理性的心灵构造了我们的身体，而是神的手指，即有机的力量。"[4]由此可见，"第一，力量和器官

206

〔1〕《观念》，I，第265~270页；《著作集》，XIII，第167~170页。

〔2〕《观念》，I，第270页；《著作集》，XIII，第170页。

〔3〕《观念》，I，第273页；《著作集》，XIII，第172页。

〔4〕《观念》，I，第274页及以后各页；《著作集》，XIII，第172页及以后各页。

的关系极为紧密，但它们并不是同一个东西。第二，每种力量都和相应的器官保持着和谐的关系，因为正是它构造了后者，并为了把自己显现出来就与后者合成了一个整体。第三，力量早在变化的过程开始之前就已经存在；当变化的过程结束的时候，力量已经显现出来了，并继续存在着，只不过是处于一个较为低等的（但同样是有机的）状态罢了。"[1]然后作者对唯物主义者说道："即便我们承认心灵本来就与活力、运动和生命等一切物质的力量同一，并且心灵只是在一个更高的水平上、在更为精细和发达的机体中发挥作用，有谁曾见过运动的力量或活力不再存在了吗？有谁认为这些低等的力量和它们的器官是同一个东西吗？"[2]与此有关的大背景，据赫尔德说，正是一个不断进步的发展过程。"可以把人类视为低等有机力量的伟大集萃，这些有机力量注定要为了人性的发展而出现。"[3]

人的机体是在精神力量的领域中成形的，这一点可以证明如下："第一，思想是一种与感觉传达出来的东西相当不同的一种东西；我们从自己所掌握的关于其起源的一切信息中得知，它是一种本体发挥作用的产物。这个本体尽管在性质上是有机的，但却是相当独立的，并根据精神联合的法则在发挥作用的。第二，正如躯体通过吸收营养而长大一样，心智也是因为观念的充斥而变得丰富起来；诚然，我们从它的内在中可以察觉到同样的同化、生长和繁殖的法则。简而言之，在我们里面形成了一个内在的精神上的人，他有独特的属性，对他来说，躯体只不过是一个器具而已。——人类 207

[1]《观念》，I，第277页；《著作集》，XIII，第174页。

[2]《观念》，I，第279~280页；《著作集》，XIII，第176页。

[3]《观念》，I，第287页；《著作集》，XIII，第180~181页。

的心灵由于其内在的人性，首先以一种精神上的方式获得了更为明晰的意识这笔巨大的财富”，等等。[1] 总而言之——如果我们正确地领会了这一点的话——心灵首先源自精神上的力量，而这种力量又是通过渐进的过程累积起来的。——“我们的人性只是一个准备，是为了将来开花而结成的蓓蕾。大自然逐步地抛弃了低劣的东西，转而培育精神上的东西，使本来就已经非常精细的东西更为精细。我们因此就可以提出这样的期望，即经由她那富有创造力的设计，我们人性的花蕾也会在此后的生命中绽放出其真正的、杰出的、神圣的人类形态。”[2]

本篇的结论可以总结如下。“人类当前的状态大概处于两个独立世界的过渡阶段。——如果人类构成了世俗机体链条的末端，是其最终的和最高的一环，那么由于同样的缘故，他也是更高等的造物中最原始的和最低等的；因而，他也许正处于两个连续的造物体系的中间环节。——他使我们同时面对着两个世界，这解释了他的双重本性。——生命是一场斗争，纯洁而又不朽的人性之花是难以企及的桂冠。——因此，与我们对处于更高领域中的兄弟们的爱相比，他们对我们的爱无疑比我们要多；因为他们对我们的处境看得更为清楚——大概他们会教我们分享他们的幸福的。——难以理解的是，将来的状态根本不是处于当前这种状态的人所能理解的，也不是人内在的动物性所能相信的；比如，若是缺乏较高的指导，语言和人最原始的那些知识似乎就是解释不了的。——甚至在较为晚近的时代，大地上最巨大的作用也是由于不可理解的环境才显现出来的；当器官在世俗生灵的正

[1] 《观念》，I，第289~293页；《著作集》，XIII，第167页。

[2] 《观念》，I，第304~305页；《著作集》，XIII，第192页。

常时期都不再有用的时候，就连疾病也常常发挥了这样的作用。人们永不止息的内在能力会感受到完美无缺的机体不能感受到的印象，这看起来也极为自然。——但人并不能看清走向未来状态的道路；他应该只是相信而已。"[1]（但如果他恰好相信自己能够看清这一道路，那为什么当他有时试图运用这种能力的时候，总是受到阻碍呢?）——"极为确定的是，每个人的能力都是无限的；宇宙的力量似乎也潜藏于心灵之中，而心灵只需要一个机体或一系列机体，就能让这些力量主动地发挥作用了。——因此，正如花朵因为它那直挺的形态（in its erect form）而鲜艳夺目，从而构成了地下那些无生命的造物界别的最后一环一样，人类也因为他那直挺的（erect）站姿高居于那些以佝偻的姿势朝向大地的动物之上。他就像一家之子，站在地上以赞美的眼光向天仰望，并举起他双手等待着父亲的召唤。"[2] 208

附　录

这部著作——显然会出很多卷——第一部分的观点和最终目标如下。人类心灵的精神性，它那持久的品质和不断深入的完善，可以通过与物质的自然结构的类比来获得证明，尤其是在其机体的结构上。这无需求助于形而上学的研究。为了这一目的，必须假定精神力量的存在，并假定某个不可见的生物界别利用了物质作为原材料。它蕴含着一种生机，这种力量将万物组织起来，形成了最完美的机体，即人类。一切世俗的造物，从最低等的往上，逐渐地向他靠近，直到

［1］《观念》，I，第308～315页；《著作集》，XIII，第194～199页。

［2］《观念》，I，第315～318页；《著作集》，XIII，第199～201页。

最后出现了人。人是机体不断完善的产物，而这一机体主要的前提条件是，动物变得能够直立行走了。他的死不但不能终止器官结构不断改进的进程（这在上文中已经通过各种生物的演进而详细阐述过了），反而使我们期待变得更为精细的自然过程，借由这个过程，将来的人类将会提升到和前进到更高的生命等级，依此类推，以至无穷（ad infinitum）。笔者（即康德——译者注）必须承认，他不能理解这种从与大自然的类比中进行推理的思路，即便他已经准备好接受自然造物连续的等级序列以及逐渐向人靠近的法则。因为不同的（different）生物占据了不断完善的机体的各个不同的阶段。因此，从这样的类比中只能得出这样的结论，在其他地方（somewhere else），大概是在别的星球上吧，或许相应地会有一些表现出远在人类之上的下一个更为高级的机体，不过，发展到这种水平的却不是同一个个体（the same individual）。对于从蛆虫或者幼虫长大变成的飞虫来说，与它们有关的是一种不同于通常自然过程的独特安排；在这种情况下，甚至可以说变态不是死亡（death）而是蛹期（pupal phase）的附带后果。为了驳斥这种反对意见，就必须证明大自然是以一种具体来说更为完善的组织方式来培养动物的，甚至在他们已经腐败或分解为尘土的情况下也是这样。只有这样，人们才能从这种类比中推导出同样适合于目前已经化为尘土的人类的情况。因此，人类向着另一种生命那更为完善的结构的进化，与在大自然的某个单一界别内可以被看做完全不同的物类与个体之间的那些存在的阶梯，这两种情况之间根本就不存在一丁点儿的相似性。在这儿，自然展示给我们的是它仅仅保留了类，却抛弃了个体，任由它们走向毁灭。然而，我们的问题却是，是不是人类的个体能够在大地上的这种毁

209

灭过程中幸存下来，对这个问题的回答，大概可以从道德命题——或者，如果人们愿意的话，还可以从形而上学命题——中推导出来，而不是根据与可见生物的类比方法得出答案。不过，说到那个不可见的活跃而又独立的界别，令人难以理解的是，既然作者坚信他能够从机体的生殖中可靠地推导出这样一个界别的存在，那他为什么不把人类内在的思考原则——这只关系到精神属性——直接地转换到这个界别，反而还要从贯穿机体结构的混乱中提出这个论点呢？由此可以看出，他把这些精神力量看做完全不同于人类心灵的东西，认为人类心灵不是某种实体，而只是不可见的普遍自然作用于物质并赋予后者生机的后果罢了。然而，要把这种观点归之于他，坦率地说，我们还是有些犹豫的。不过，我们应该怎么看待赋予机体生机的那个不可见力量的假设呢？这一假设岂不是表明作者试图用我们更不理解的东西（what is understood even less）来解释我们本来就不怎么理解的东西（what is not understood）吗？对于那些我们不理解的东西，我们至少能够通过经验来研究它的规律，尽管这些规律所得以存在的原因当然还是不为人所知的。但对于那些我们更不理解的东西，我们甚至都没有与它相关的经验，那么，这位哲学家为了支持它的论点，怎么能够引证这些东西，从而只能让我们放弃从全部关于自然的知识中找到问题答案的希望，并进而强迫我们去诗意想象的广阔领域中寻找答案呢？不论我们的作者就跟时下流行的做法那样怎么百般抵赖，他的这种进路仍然是形而上学，而且还是极为教条的形而上学。

不过说到机体的阶梯，如果经证实这种方法不符合它的目的——这一目的超越当前的世界太远了——那也不应该太严苛地责备这位作者，因为把它应用到大地上的自然王国，

本就是毫无收获的。考虑到物类的千变万化，当把它们根据相似性（similarity）的顺序排列时，相互之间的差别似乎也变小了，这一事实正是这种差异性的必然结果。另一方面，它们之间的亲缘关系（relationship）——即要么一种生物从另一种生物演化而来，要么它们都是来自于某个原始的母体——会引起非常可怕的观念（ideas），以致理性都要敬而远之了。但我们要把这些观点加诸这位作者，对他来说也是不公正的。至于他通过把所有动物属类降低到植物的水平而对比较解剖学做出的贡献，也许那些研究自然史的人可以根据新的观察，径自判断能从他提出的意见中获益多少，以及他的这些建议是否证据确凿。但是有机力量的统一性（参见第141页）[1]——它作为与一切有机生物的差异性相联系的独立的构成性原则，作为导致这些有机物的多样性的原因，自然就塑造了不同物种和物类之间的全部差别——这种观点完全超出了科学观察的限度。它属于纯粹的理论哲学；即便在纯理论哲学的领域，一旦它获得了承认，也会在先前已经获得公认的观念中引起轩然大波。不管是求助生理学，还是在形而上学进行畅想，试图确定什么样的头颅结构——其外部的形状和内部的大脑轮廓——必然与直立行走的倾向相关这一任务，显然还是超出了人类理性的范围，更不用提解决这样的问题了，即纯粹朝着直立这个目的演化的机体，到底是以什么途径包含了理性官能的基础，使动物由此获得了这种官能的。

不过我的这些驳论并不想否认这样一部如此富有思想的作品的全部优点。其中一个极为突出的特点是，作者有勇气

〔1〕《著作集》，XIII，第102页。

并且也成功地攻克了他所从事的职业遇到的那些疑点，即理性是否有能力单纯通过自己的努力取得显著的进步，这些疑点往往极大地限制了全部哲学的发展；更不用提的是，这部著作把那么多的深思熟虑以极为恰当的方式表述成了宏丽而又确当的想法。在这个方面，我们希望更多的人学习他的榜样。此外，自然由以隐藏其有机作用的那种神秘的晦涩，以及它的生物被划分而成的诸多类别，也要为这部哲学化的人类历史的第一部分那晦涩难懂的风格负一部分责任。第一部分的目标，如果可能的话，是在主题的外在限制这个起点与 211 它在远远超于世俗历史之上的无穷领域中消失的那个点之间构造一种联系。这是一次大胆的尝试，而且当然是人类理性那爱钻研的精神应当做出的尝试。即便在实践中这一尝试并不是绝对有效，但这么做毫不丢脸。不过，更为重要的是，在他的下一部作品中，在他脚下已经有了坚实的基础的情况下，如果我们这位才华横溢的作者能够稍微约束下他那奔放的才情，并且修剪下他的哲学那些繁茂的枝叶而不是任由它们潜滋暗长，那么他应该会在事业上取得更大的成就。要做这项工具，不应当依靠暗示而应该依靠确切的概念，不应当凭借基于猜想的法则而应该凭借来自于观察的法则，不应当用形而上学或情绪所激发的想象力的办法，而应该用理性的办法——尽管理性有着广泛的目标，但在追求它们时总是小心翼翼的。

二

赫尔德《人类历史哲学观念》评论者所作的书评（《文献总汇报》第4号及副刊）——论《德意志信使》2月号针对这一书评的一篇驳论文章

在《德意志信使》2月号的第148页，[1]一位自成风格的神职人员试图捍卫赫尔德先生的书，并驳斥了我们《文献总汇报》的所谓攻击。借用一位可敬作者的大名来展开书评的作者与其对手之间的纷争是不公平的。因此，我们只是想证明，我们在发表和评论这部著作时所遵循的程序，符合这个期刊引以为训的责任感、不偏不倚和审慎适度的准则。在他的文章中，这位神职人员和一位他印象中的形而上学家进行了长篇大论的争吵，在他看来，这位形而上学家完全抗拒一切由经验方法获得的教益（或者稍微粗略点，反对一切建立在大自然的类比方法之上的结论），并且企图把一切事物都纳入他那索然无味的学究式的抽象文风中。书评的作者当然对这场争吵没有任何异议，因为实际上他已经与这位神职人员在争吵过程中了——诚然，书评自身就是最好的证据。但既然他认为自己对人类学的基本材料还算熟悉，并且在某种程度上对那些试图用这些方法撰写一部关于人类全部命运的历史的做法也尚属晓畅，那么他就可以自信地宣称，这些材料既不能在形而上学中找到，也不能在自然史——其中，人类的骨架被比作别种动物的骨架——博物馆中找到（也不能由这些类比做出哪怕一丁点儿的推断，说人的命运由另一个世界决定）。相反，这些材料只能在人类的行为（actions）中找到，因为人的特点正是在其中才能显现出来。书评的作者同样感到自信的是，赫尔德先生根本就没打算在他著作的第一部分提供恰当的材料用以佐证人类的历史；这部分只是把人类刻画为普遍自然系统的一种动物，从而只是作为一个序言，用以引出接下来要阐述的观点而已。他的意图无非是

212

[1] 参看上文第195页注释2。

提出一些想法，用以说服生理学家们拓宽研究范围而已，即从关注动物身体结构的机械功能这一研究方向，转向那些可能更为深入的研究领域，并考虑一下，这种生物（即人类）到底具有什么样的身体构造，使其适合运用理性的。在这一背景下，他确实相信这种研究有着极大的重要性，然而它实际上并不是如此。此外，那些不相信这种研究那么重要的人也没有义务去证明（正如这位神职人员在第161页所要求的那样），人类理性实际上有可能（possible）以另一种机体的形式（in another form of organisation）存在，因为这未必能得到证实，而可以证实的却是相反的命题，即理性只有（only）凭借它当下的这种形式才有可能存在。经验的合理运用仍然有其局限性。因为尽管经验可以教会我们某事物是以这种或那种方式构成的，但它却从来都证明不了，它不可能以另外的方式构成（could not possibly be otherwise），任何类比方法也无以填补可能的事物与必然的事物之间这无可估量的鸿沟。在那篇书评中提到："考虑到物类的千变万化，当把它们根据相似性（similarity）的顺序排列时，相互之间的差别似乎也变小了，这一事实正是这种差异性的必然结果。另一方面，它们之间的亲缘关系（relationship）——即要么一种生物从另一种生物演化而来，要么它们都是来自于某个原始的母体[1]——会引起非常可怕的观念（ideas），以致理性都要敬而远之了（reason recoils from them）。但我们要把这些观点加诸这位作者，对他来说也是不公正的。"这些话使得这位神职人员错误地认为，对这部著作的书评展示了形而上学的正

---

〔1〕 这个句子的前半部分与原来的书评在写法上稍微有些区别，参看上文第210页。这个句子指的是《德意志信使》1785年2月号第164页的那个句子。——英译者注

统学说（metaphysical orthodoxy），从而是不宽容的；他还补充道："如果允许健全的理性自由地发挥作用，那它就不会对任何观念敬而远之。"[1] 但根本没有必要担心他所幻想的那种事情。这只是一般的人类理性对虚无的恐惧（horror vacui）罢了；当理性遇到一种不能对其进行思考（about which no thought is possible）的观念时，正是这种恐惧让它退缩（to recoil）了。在这种情况下，尤其是就宽容这一点而言，本体论的条文就可以作为神学的条文了。这位神职人员还认为，把思想自由（freedom of thought）的优点归于这本书，对于这位如此有名的作者来说还是显得太平庸了。无疑，他以为我们说的是那种外在的（external）自由，它既然有赖于时间和地点，那实际上根本就不算是一个优点。但书评一直在说的是免于公共舆论强加的惯常概念与思维模式的内在（inner）自由，这种自由根本就不（not at all）平庸——它是如此地不平庸，以致就连那些宣称忠于哲学的人也难以企及。他发现书评的过失，即"只引用那些表述结论的段落，却不引用那些为结论铺垫的段落"[2]，大概是通常写作必然要犯的错吧；不管怎么样，这种错误与只引用这个或那个特定的段落表达下赞美或者鄙视的做法还是更受人们肯定的吧。因此，为了作者的名声（fame）甚至是他将来的声誉（future reputation）起见，我们是怀着应有的全部敬意乃至共鸣对那本著作做出评判的，现在我们仍然坚持这些意见。这些意见与这位神职人员在第 161 页不恰当地归为评论作者的那种意见——即这本书没有说明它的标题所允诺的事情（that the book has not delivered what its title promised）——极为不同。因为它的

213

〔1〕《德意志信使》，1785 年 2 月号，第 165 页。

〔2〕 同上，第 166 页。

标题事实上没有允诺要在第一卷（它只包括了一些普通生理学的初步知识而已）中说明我们期望在后续的著作（可以判断出它们将会恰当地处理人类学问题）中发现的东西；提醒一下读者如下这点也不算多余，即第一部分对那种自由强加了一些约束，这一点在以后的各卷中非常值得考虑一下。除此之外，现在只能由作者自己去完成标题所允诺的任务了，而且他的才智与学识也给了理由去指望他必将这样做。

三

约翰·戈特弗里德·赫尔德的《人类历史哲学观念》。（第二部分，第318页，Octavo. Hartknock：Riga and Leipzig，1785）

这一部分包括直到第十篇的内容，它在第六篇的六个章节中描述了如下这些地方的人群结构：北极周边和亚洲高原周边地区、由体貌优美的种族和非洲民族居住的地区、热带岛屿和美洲。作者通过倡导进行一系列新的人种学的说明，为他的叙述作了结，而这种人种学进路的基础早已由尼布尔（Niebuhr）[1]、帕金森（Parkinson）[2]、库克（Cook）[3]、怀斯特（Höst）[4]、吉奥尔基（Georgi）[5]等人打好了。“如果 214

---

〔1〕卡斯顿·尼布尔（Garsten Niebuhr，1728～1815年），旅行家和探险家。

〔2〕悉尼·帕金森（Sydney Parkinson，? 1745～1771年），旅行家。

〔3〕詹姆斯·库克（James Cook，1728～1779年），旅行家和探险家。

〔4〕格奥尔格·吉尔兴·怀斯特（Georg Hjersing Höst，1734～1794年），丹麦旅行家。

〔5〕约翰·戈特利布·吉奥尔基（Johann Gottlieb Georgi，1738～1802年），自然科学家和地理学家；也有可能指安东尼奥·阿果斯蒂诺·吉奥尔基（Antonio Agostino Georgi）。参看第277页注释17。

想办法将分散在世界各地的关于我们人类不同分支领域的准确可靠的肖像收集在一起，并由此为详尽的自然科学和人类面相学打好基础的话，那他真是做了一件伟大的事。艺术几乎不适合较为哲学化的方式。人类学的图表与齐默曼（Zimmermann）[1] 努力构建的动物学图表颇为相似——在这张图表上只应记录那些与人类的多样性有关的信息（但应当包括这种信息的所有方面和所有有关的现象）——它是这项博爱工作的最大成就。"[2]

第七篇首先考虑了这个命题，即不管形式上有多少变化，所有地方的人类都还是属于同一个类，而且人类已经使自己适合于在世界所有地方生存了。接着，作者又考虑了气候对人的体力与精神发展的影响。他敏锐地观察到，在我们创立一门生理学和病理学的气候学——更不用说，关于人的一切智识的和知觉能力的气候学了——之前，还有很多的初步工作要做。他提到，不可能将原因和结果的混乱状态——给定一种有高山有深谷的区域、它的自然条件和物产、餐饮的多样性、生活的方式、工作种类、衣着甚至是习俗倾向、娱乐、艺术乃至其他的周边环境——逐渐地构造成一个有序的世界，在这个世界中，每个独立的宗教都被赋予了存在的理由，并且没有人得到的太多，也没人得到的太少。以值得赞扬的谦虚态度，他恰当地阐述了（第92页）[3] 接下来只是充作问题的一般评价（第99页）[4] 意见。这些意见以如下这些标题组

[1] 埃布哈特·奥古斯特·威廉·冯·齐默曼（Eberhard August Wilhelm von Zimmermann，1743～1815年），旅行家和探险家。

[2] 《观念》，II，第69～70页；《著作集》，VIII，第251页。

[3] 《著作集》，XIII，265页。

[4] 《著作集》，XIII，第265页及以后各页。

织起来了。其一，各种原因汇合在一起，促使地球上出现了有益于生物出现的气候条件。其二，我们这个星球上能够栖息的陆地集中到了一块儿，使得大部分的生物能够以最适合自己的方式生存下来；各大洲的这种地理上的布局，也影响了它们的气候条件。其三，大地环绕群山而立，这一事实意味着，不仅它的气候不断地调整以适应各种各样的生物，而且人类也尽可能远远地避开彼此。在这篇文章的第四章，作者提出，基因的力量是一切世俗生物之母，而气候仅仅是以有利的或者不利的方式影响它罢了；他凭借对遗传与气候之间的冲突（*conflict between genetics and climate*）的观察得出了结论。除了其余的内容之外，他还呼吁写一部物理—地理学的历史，以记下人类在不同的气候与时代的延续和变异。 215

在第八篇中，赫尔德先生检视了人类知觉、人类想象力、人的实践知性、人的直觉的运用，以及人的幸福所在，并以来自各个民族的事例说明了传统、观念、实践和习惯的影响。

第九篇阐述了人在发展自己能力的过程中对别人的依赖性，说明了语言是人类教育的一种手段，而通过模仿、推理和语言又发明了艺术和科学的各门学问，政府则多半是一个在继承传统的基础之上建立的人类组织体系。这一篇在结尾评论了宗教和最久远的传统。

第十篇主要由一些作者在其他地方已经详述的想法得出的结论组成。因为除了思考与地球和人类的产生有关的人类最开始的居留地和亚洲的传统这些问题之外，它实际上重申了作者的假说，即他在《人类最古老的文献》（*The Oldest Document of the Human Race*）[1] 这本书里已经说过的摩西的

〔1〕 参看上文第192页注释1。

创世论假说。

再一次地，这个显白的大纲只是试图勾勒这部著作相关部分的内容，而不是表达它的精神。这正是为了鼓励大家阅读原作，而不是为了让大家无须再去读原作的替代品。

第六篇和第七篇几乎全部由人种学的报告摘要组成。无疑，这些摘要是凭借相当的技巧和辨别力挑选出来的，并以一种精巧的样式编排到了一起，并通篇配以作者那才华横溢的评价。但正是由于这个缘故，从文章里编选详尽的摘录就太困难了。此外，挑选或分析其中的一些充满诗意修辞的精美段落——它们会向每一位眼光敏锐的读者展示自己的魅力的——也不是我们这篇文章的意图。不过，我们也不想考虑如下这些问题：这种让作者文采飞扬的诗意精神是不是偶尔干扰到了他的哲学；同义词有时是不是替代了解释或是让譬喻充当了真理；从哲学语言转换到诗意语言这种在临近领域之间游走的做法，有时是不是反而忽略了两者之间的界限与它们各自的范围；将大胆的隐喻、诗意的形象以及神话式的影射编排在一起，在一些情况下是不是将思想的身体隐藏在了一件百褶裙（farthingale）下，而不愿以一件透明的衣服展示给别人看。我们把这些东西留给哲学上较为优雅的批评者了。或者我们也可以把它们留给作者，让他对自己的著作进行最后的修正，让他去考虑是不是，比如"不仅是昼夜的交替与季节的变换改变了气候"[1] 这种说法并不比（出现在第99页的）"不仅是昼夜的交替与季节变换的回旋曲（roundelay）改变了气候"这种说法更好；是不是如下这种形象——无疑极为适合一曲高亢的颂歌——适合用在与自然史

216

[1]《著作集》，XIII，第270页。

上的这种变化有关的描述上（第100页）："环绕着朱庇特的王冠，它的（即地球的）时令女神（Horae）跳着回旋舞，尽管在他们脚下成形的只是一件不完美的完美之物（因为万物都建立在不同东西的结合上），而自然的孩子——物理上的规律性和美——则到处都来自于爱意与婚姻的内在结合"；[1]第八篇开头的那个用语的转换就其性质而言是不是太像史诗（epic）了，即从旅行者们对气候和不同民族的组织的评述，转到一系列建立在这些东西之上的一般结论："我就像一个正乘风破浪航行在大海上的人要跃升到高空中了，我现在就要从人的形成与自然的力量转向对其精神的讨论，在别人那有点瑕疵和不太确定的记录的帮助下，我还要斗胆探究一下后者在大地这广阔的范围中变化着的特性。"[2]我们也不再问，他那滔滔雄辩是不是有时会让自己陷入矛盾中。比如，当第248页[3]指出发明家通常不得不让后代从他们的发明中得到比自己所能享受到的还要多的好处时，这个例子并没有进一步承认下述命题，即就人使用自己的理性这方面来说，他天生的能力是不是注定只能在类的范围内而不是在个体身上获得充分的发展？然而作者却倾向于（第206页）[4]否认这一命题以及由此推出的其他命题（尽管他并没有真正确实地这么做）将其斥为对自然之伟大的冒犯（offence against the majesty of nature）——别人会以散文体将其描述为渎神。鉴于书评的篇幅，我们必须对所有这些搁置不议。

不论对于我们的作者还是任何别的想撰写一部普通的人

［1］《著作集》，XIII，第270页。

［2］《观念》，II，第129页；《著作集》，XIII，第290页。

［3］《著作集》，XIII，第373页。

［4］《著作集》，XIII，第342页。

类自然史的哲学家，笔者都很希望先满足一个先决条件，即一个历史的、批判的心智已经为他们完成了一切准备工作：217 从数不清的人种学记录或游记中筛选，从大概可以启发人性的那些报告中，尤其是那些相互矛盾的报告中筛选，并把它们并排放在一起，并以对相应的作者的可靠性进行评价作为补充。因为如果这项工作做好了，就不会有人不先仔细参考别人的报告，就鲁莽地信赖一面之词了。但正如现在的情况一样，如果一个人愿意，他就可以从关于各个国家的大量论述中证明，美洲人、藏族以及真正的蒙古民族是没有胡须的——而且，如果一个人愿意的话，他也许能证明，他们天生都是有胡须的，只是把毛发拔掉了而已。或者，一个人可能证明，美洲人和黑种人这些种族在智识能力这方面低于人类其他种族的水平——或者相反，根据看起来可信的材料中得出，他们的自然能力应当被看做与这个世界上的其他所有居民一模一样。因此，哲学家可以随意选择去假定自然差异或是根据“一切都和我们一样”（*tout comme chez nous*）的原则评判万物，这样导致的结果是，他在这些不稳固的地基上建构的一切体系都看起来只不过是无用的假设。我们的作者不赞成将人类划分为各个种族（races），尤其反对以遗传的肤色来划分种族，很有可能是因为他相信，种族的概念还没有一个清晰的定义。在第七篇的第三个章节中，他认为人类生活的不同地方的气候差异，其原因在于遗传的（genetic）力量。就笔者本人的理解而言，作者使用这个术语的含义如下。他一方面想拒斥进化的理论体系，但另一方面也不承认外在因素的纯机械的作用，他认为这两者都是没有价值的解释。他假定造成这种差异的因素是一种活生生的原则，这个原则根据外在环境的变化从内部调整自身（itself），使其运

行方式与环境相适应。笔者在这一点上完全同意他的看法，但有一点保留意见：如果从内部（from within）组织的因素限于其本性，在它所安排的生物的发展过程中只能使差异水平达到某个程度［这样的话，一旦这些差异达到了顶点，遇到了环境的变化，就不能再自由地从另一种原型（archetype）中起作用了］，那么人们就可以用胚胎或者倾向这样的术语描述这个自然的构成因素，而不必将相应的差别看做本来就是移植的、只是偶尔被激活的机制或蓓蕾（正如进化的理论所说的）；相反，应当把这些差别看做自我决定的力量对自身施加的限制，这种限制是难以理解的，正如这种力量本身也不能获得解释或为人们理解。 218

在第八篇开头，作者阐述了一系列的新思想，并将其贯穿全文。这一篇是讨论作为合乎理性和合乎道德的生物的人的教化问题，从而也涉及了一切文化的起源问题。在作者看来，不能在人类与生俱来的能力中，而应该在完全在外在于它的、其他属性所提供的教导与指点中探寻这一问题。他认为由此开始，一切文化进步都只是对原初传统的传播和偶然的挖掘罢了；人类朝向智慧的前进，感谢的应该是它，而不是人类自身的努力。由于他从自然与合乎理性的知识这条路上走失了——因为他既不精通博大精深的哲学，也不熟悉古代的档案或是对它们的评述，所以他就不明白如何以哲学的方式运用与后者有关的事实或后者已经证明的事实——笔者也就完全迷失了，因此他就轻易地承认了，他对这些事情根本没法做出判断。尽管如此，作者那广泛的阅读以及能将零散的数据整合起来的卓异的才智，大概还是给了我们希望，即如果这能够使我们由此洞明人类的特质，甚至他内在的某些杰出的禀赋，那我们至少可以读到许多有关人类事务之进

程的有价值的观测资料——这些资料甚至对于那些对一切人类文化的最终起源抱持各种不同观点的人都是极有启发的。作者将其看法的要点简要总结如下（第338~339页，包括脚注）。"这部（摩西）教导的历史告诉我们，人类的第一批是由神（Elohim）创造、与神相通、受神教导的。在神的指导下，通过动物之间的亲近，他们掌握了语言和高贵的理性；当人类知道了邪恶之后，便妄图变得跟神一样，他获得了这种对自己有害的知识，并因此获得了一个新的地位，采取了一种新的并更加人为的（artificial）生活方式。所以，如果神想让人运用理性审慎思考，那神本身也就在以一种合乎理性的和深谋远虑的方式照看着他。——但神是怎样照看人类——教导、警示和启发他们的呢？如果与回答这个问题相比，提出这个问题不算大胆的话，那么传统自身就会以另一种方式告诉我们答案。"[1]

在一片没有人迹的荒漠上，一位思想家也正如一位旅行者一样，必定能够根据自己的意愿自由选择要走的路。我们必须静待他取得成功，并看一看在他实现了目标以后，会不会在约定的时间安然无恙地找到回家的路——即返回理性的宝座——从而可以指望别人也会追随他的脚步。由于这个缘故，笔者对作者思想的进路就没有什么意见；不过，由于笔者也能够自由地规划自己的路线，因此他也相信自己对作者抨击的那些命题已经成功地进行了辩护。更准确地说，我们在第260页读到："如果在人类历史哲学中认为人是一种需要主人的动物，并期待最终从这个主人那里或者从与他的合作中得到幸福的命运，这么这种想法不仅是一个轻松的

219

[1]《著作集》，XIII，第435页。

（easy）原则，而且也是一个邪恶的（evil）原则。"[1]这诚然是一个轻松的原则——因为它已经为一切时代的各个民族的经验所证实——但它是一个邪恶的原则吗？在第205页我们被告知："神这样想是仁慈的，即相对于更大范围社会的虚幻目标，更为偏爱人类个体轻易就能获得的幸福，并在以后的时代尽可能地保留那些昂贵的国家机器。"[2]诚然如此；但首先获得幸福的是动物，然后是孩童，继则是青年，最后才是成人。在人类走过的一切时代，正如在任何既定时间的所有社会部门中，我们都能找到一种幸福；就我们正谈到的这种生物生于斯长于斯的环境而言，这种幸福与他们的观念和习惯相称；诚然，在这个方面，甚至都不可能比较各种不同程度的幸福，也无法指出某个阶层的人们或某一代人相对于其他阶层或另一代人获得了什么好处。不过，如果神意的真正目的并不是让每个人为自己创造幸福的庇荫，而是要安排处于运动状态的不断增长的活力与文明——其可能实现的最高形式只能是建立在人权观念之上的政治体制这样一个产品，这样一个人类自己的成就呢？因此，我们在第206页读到"每个人类的个体在其内心中都有衡量幸福的尺度"[3]，在享受幸福这方面他不会屈从于后来的人；但就他们本身的存在价值而言——即，与他们存在于其中的那个状态不同的、他们一开始就在那儿的那个原因——只是因为这一点，就整体中就可以分辨出一种明智的意图。作者的意思难道是说，如果大溪地岛幸福的居民们一直都没有遇到更为文明的民族，他们就注定要在和平的怠惰状态中生活千万年，而对于这两个 220

〔1〕《著作集》，XIII，第383页。

〔2〕《著作集》，XIII，第341页。

〔3〕《著作集》，XIII，第342页。

问题（为什么他们应当存在，以及如果这个岛被一群幸福的牛羊占据，那会不会跟那些只知道让自己享受的人类占据同样的好），我们永远都找不出一个令人满意的答案吗？所以，上述的原则并不像作者所认为的那样邪恶（evil）——尽管一个恶人（evil man）确实可以提出这个原则。[1][2]——另一个需要辩护的命题如下。我们在第212页读到："如果某人说，并不是个别的人而是人类才获得了教化，那么我会发现他的话不可理解，因为种族和类如果不是包含在个别的生物身上，都只不过是些一般的概念而已。——我当然也可以说存在一般的动物性、岩石性或金属性，然后以最华丽的属性来装饰它们，但这些属性其实在个别的情况下是无法相互协调的！——我们的历史哲学不会采用这种阿维罗伊式（Averroistic）[3]的哲学进路。"[4]当然，凡是谁说尽管作为一个类的马是有角的但没有哪一匹马有角，谁就是在大谈谬论。因为在这种情况下，"类"所指的只不过是所有个体都同样拥有的那一种属性。但如果人类是指一系列趋于无穷（即不可限量的）的世代的总体（totality）——这里用的是其常用义——并且这些世代不断地趋近于命运的轨迹，那么这种说

[1]"恶人"当然指的是康德自称。他这里指的是《以世界公民为目的的普遍历史观念》中提出的主张。参看上文第195页注释1。

[2]康德之所以这么说，是因为他看出了赫尔德的反驳有时不是谨慎的学术性的反驳，而是对他个人的过于急躁的攻击，因此自称"恶人"来讥讽赫尔德。

[3]阿维罗伊主义（Averroism）是巴黎大学的文学院（Faculty of Arts in the University of Paris）在布拉班特的西格（Siger）影响下提倡的一个哲学流派。这个流派声称，合乎理性论辩的命题是正确的，而以神学为基础的命题则是错误的。阿维罗伊（Averroes）是生活在西班牙的阿拉伯医师和哲学家伊本·罗西德（Ibn Rushid）在西方所用的名字。

[4]《著作集》，XIII，第345~346页。

法就不是一个矛盾即，这个世代系列在所有的方面都不断地趋近于与作为一个整体的它相一致的那条线。换言之，不是人类的所有世代中的某一员，而只是整个类，完全地实现了它的命运。数学家可以为此提供说明[1]；哲学家会说，人类作为一个整体的命运就是连续不断的进步（incessant progress），而其实现则只是这个目标的理念——但却总是一个极为有用的理念，而为了与神意保持一致，我们必须为这个目标而奋斗。但在上文引述的论争部分中，观念上的错误还算是无足轻重的，更为重要的是它的结论。“我们的历史哲学（正如作者所说的）不会采用这种阿维罗伊式的哲学进路。”[2]我们可以从中看出，一向拒斥迄今为止叫做哲学的东西的我们的作者，现在却要向世人——不是用索然无味的口头解释，而是以包含在这部内容丰富的著作中的事迹和榜样——提出一种合乎真正的哲学化风格的样板。

[1] 英译的 eludication（逃避），其实应为 elucidation（说明、解释），不然文意不通。——译者注

[2]《观念》，II，第 212 页；《著作集》，XIII，第 346 页。

221

人类历史的起源猜想[1]

在历史叙述的过程（course）中，为了填补记录中的空白而在各个不同的方面引入（introduce）猜想，当然是可以的。因为在这些空白前后发生的事情——即较为遥远的原因以及相对的后果——能够让我们以合理的自信去研究中间的原因，从而搞明白中间的过程。但如果单单凭借猜想建立历史叙述的基础（base），那看起来就比小说的草稿好不了多少了。诚然，根本就不能把这样的一种历史叙述看做猜想的历史（conjectural history），而只能将其看做虚构的作品（work of fiction）。——尽管如此，在人类行为史的演进过程方面引入的看似武断的东西，当涉及那部历史的最初起源（the first beginning）的时候，也还算可以接受。因为起源史如果是大自然（nature）的产物，那么运用猜想的办法也是可以探明的。换句话说，假定在历史的开端所经历的与现在人们所经历的相比既不更好也不更坏——这一假设与大自然的相似性保持一致，并且不含任何武断的成分——的话，那就没有必要去发明却可以从经验中推导出来人类历史的起源了。因此，把自由看做一开始就存在于人性中的倾向的这样一种历史，

〔1〕德文原题为《人类历史的起源猜想》（*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*），AA VIII，第107～123页，1786年1月首次发表于《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*），VII，第1～27页。

与自由的后续过程的历史是相当不同的，后者只能完全以历史记录为基础。

不过，猜想不能够不适当地要求我们对其表示赞成。与此相反，它们并不是严肃的活动，而只是在理性的支持下所进行的一种练习。在这种练习中，想象力作为一种精神的健康娱乐而恣意发挥。因此，它们不能与历史叙述相比。人们是把后者看做对同一件事所做的真实记录才提出和接受的，它还经过了与自然哲学的标准相当不同的标准的检验。正因如此，并且由于我现在正要扬帆的航程只不过是随兴的旅行，222 也许我能指望得到人们的同意，把一份神圣的文件当做我的地图，同时又凭着想象力的双翼去猜想，我将要进行的这次旅行——尽管并不是没有借助理性与经验的共同指导——会沿着跟那些神圣文本所记述的历史轨迹一模一样的轨道前进。读者可以把我们说到的这个文件放在面前（《创世纪》，第II～VI章），在每一步都参考一下它，看看是不是哲学借助概念所走过的道路与《圣经》故事所描述的一致。

如果不借助狂野的猜想，我们就必须从人类理性根据此前的自然原因无法推出的事情——也就是说，从人类的出现（the existence of human beings）——开始。因为这些人没有母亲来养育，所以他们必然是成熟的（fully developed），并且必然是能生育后代的一对（a pair）。此外，如果战争——假如这些人彼此相邻而又彼此陌生的话，就会发生这样的事——不会立刻爆发的话，如果自然不应受到这样的指责，即它由于让血统来自不同的祖先，因而不能采取最恰当的措施将社会性提升为人类命运的根本目的，那么也必须只能有一对（one）夫妇。因为让所有人类共有的血统来自一个家族无疑是实现此种目的的最佳方式。然后我把这对夫妇置于既免于

野兽的侵扰，又能从自然那里得到了各种生存所需的某种条件下——比如说，常年温和的气候中的一座花园。此外，我猜想他们并不是处于完全蒙昧的自然状态下，而是处于能熟练应用自身能力并取得相当显著的进步的状态下。因为如果我总是试图填补这一可想而知占据了相当长时段的空白，读者就会发现太多的猜想和太少的可能性了。因此，人类中的第一个既可以站立（stand）又能够行走（walk）的；他不仅能说话（speak）（参看《创世纪》，II，20）[1]而且确实也会交谈（talk）——即借助一些连贯的概念讲话（《创世纪》，II，23）——从而也会思考（think）。这些是他自己掌握的所有技能了（因为如果它们是内在固有的，那也必定可以遗传下去，然而这并不符合经验）；然而，我断定他已经拥有了它们，因为我只是想要从伦理学的观点来考虑人类行为的发展过程而已，这就必须预设我们正在谈论的方法是可行的。

223

刚开始的时候，新来到世上的人必定只听从本能的引导，即一切动物都遵守的上帝的命令（voice of God）。它允许它享用某些东西，比如食物，但又禁止它使用别的东西（《创世纪》，III，2~3）。不过，没有必要为了这个目的就去假定曾经存在着某个现在已经丧失的本能。它可以只是嗅觉和味觉乃至在味觉器官与消化器官之间存在的某种通感（sympathy）——换句话说，是一种今天仍然常常见到的能力，那就

---

〔1〕交流的冲动（urge to communicate）必定是人类最原始的动机。仍然孤独存在于世间的他们要向自己之外的生物，尤其是向能发声的生物，宣布自己的存在，这些声音可以经过模仿，后来就成了名字。这种冲动的相似效果仍然可以在孩童和智力迟钝的人身上看到，他们用敲击、喊叫、口哨、唱歌和其他那些吵闹的声音（甚至经常用嘈杂的宗教崇拜仪式）打断共同体的思考。因为我发现除了相关的人们想对尽可能多的世人宣布他们的存在这一欲望之外，并没有别的进行这种行为的动机。

是事先感知某食物是不是适合人吃的能力。我们无须假定第一对夫妇的感官比现在更加敏锐，因为人们都知道那些只利用知觉的人的感知能力和那些也进行思考的人是极为不同的，后者不怎么在乎他们的感觉。

只要缺乏经验的人遵循自然的这种引导，他的命运就会极为幸福了。但理性（reason）很快就会让人知道自己的存在，它努力把他对食物的知识扩展到本能的界限之外。理性是这样做的，它把他通常的饮食与不同于本能所系的、在属性上却又相似的那种官能——比如视觉——所感知到的饮食进行比较（《创世纪》，III，6）。即便这种尝试不受本能的欢迎，但只要不与之冲突，就还有成功的可能。但理性还有一种喜好：借助于想象力，它能够发明一些欲望，这种欲望不仅缺少（lack）相应的自然冲动，甚至还与后者相冲突（at-variance）。这些欲望人们通常称之为情欲（*lasciviousness*），随后还会产生许许多多多余的甚至是非自然的癖好，比如说所谓的奢侈欲（luxuriousness）。抛弃自然冲动的最初动机也许是无足轻重的，但第一次尝试的结果，即人们由此意识到他的理性是一种能够越过一切动物都被限定的界限的官能，却是极为重要的。它对他的生活方式产生了决定性的影响。因此，它可能只是一个果子，由于看起来和他以前品尝过的那些好吃的果子很像，就鼓动着他进行了这次尝试。也许他是效仿了一个天然就适合吃这种食物的动物吧，尽管它对人类产生了相反的、有害的影响，而人类的天然本能也与之对抗。然而，这却足以赋予理性最初的诱因，使其与自然的命令龃龉不和（《创世纪》，III，1），并且不理会后者的反对，自由选择进行第一次尝试——既然这是第一次尝试，也许还不像预料的那样。不管它到底产生的有害作用有多么轻微，

224

至少它足以打开人类的眼界（《创世纪》，III，7）。他在自己身上发现了自由选择自己生活方式的能力，而不必像别种动物的个体一样被某种生存方式所束缚。但这种存在的优越性的实现给他带来的暂时的满足感，不可避免地会马上给他带来焦虑感和恐惧感，因为它还不晓得所有东西的潜在属性和长期作用。跟以前一样，他正站在悬崖的边缘。因为尽管本能一直在指导着他逐个地与欲望的各个对象发生关系，但现在却突然出现了无穷无尽的对象，而他却还不知道怎么在其中进行筛选。不过，既然他已经尝过了自由的滋味，就不可能再返回到本能统治之下的那种奴役状态了。

自然由以维持个体生存的本能中，与吃的本能最为接近的，要数性本能（sexual instinct）最为突出。自然正是以此来保障各个物类的存在的。一旦理性觉醒了，那它很快也会在这方面发挥它的影响。人类不久就会发现，性冲动虽然在其他动物那里是一种转瞬即逝的并且还往往是周期性的冲动，但在他这里却不仅可以延长，而且还可以凭着想象力的办法变得更为兴奋。因为尽管想象力的对象越是远离感觉（withdrawn from the senses），它发挥的作用就越小，但它的作用也愈加持久和协调，从而避免了在满足单纯的动物欲望之后产生的厌倦感。因此，与理性发展的初期相比，无花果的叶子[1]则是理性变得更为强大的证据。因为通过使对象远离感觉，从而让爱好变得更为强烈和持久，已经表现出一种对冲动进行合理控制的意识，而不只是像理性发展的开始阶段那样或多或少地遵循冲动的刺激。求爱遭拒（refusal）是一种手段，纯粹感觉上的冲动借此添加了理想的属性，逐渐地，

---

〔1〕《创世纪》中写道，人意识到自己是赤身裸体的，就用无花果的叶子遮住了身体。——译者注

纯粹动物性的欲望发展成了爱情，单纯惬意的感觉发展成了美（起初还只是人本身的美，但后来就是自然的美）的品位。此外，使人类发展成一种合乎道德的生物的最初激励来自他的体面感（sense of decency），即通过得体的行为（即把可能引起别人轻视的东西隐藏起来）赢得别人尊敬的倾向，是一切真正社会性的固有基础。——像这样的一个小小的开端，却产生了划时代的影响，赋予思想一个全新的方向，这比后来的所有那些文化上的不断进步都要重要。 225

在对人类基本的、感觉上的直接需要进行干预之后，理性所采取的第三个步骤表现在预测未来（anticipation of the future）这方面。这项不仅享受着生命中的目前这个时段而且也预见尚未到来的、往往还极其遥远的未来的能力，是证明人的优势的重要证据，因为这一能力让他能够按照自己的命运为将来的目标做好准备。但正是这同一种能力，当它预见到不确定性，也会使人产生无穷的忧虑和担心，而其他动物则不必承受这些痛苦（《创世纪》，III，13－19）。男人们预见到他不得不为自己找个妻子、抚养孩子，从而体会到他还要进行艰辛的劳作；女人们则预见到自然要让她们负担生养孩子的辛劳，以及更为有力的丈夫将要使其承受困苦。双方都极为惊恐地预见到，在辛劳的一生行将结束的时候，甚至在迄今为止发生的一切背后，所有动物（尽管它们对此毫不在乎）都已经注定要承受这样的命运，那就是死亡。他们似乎为运用理性预测这些将要到来的苦难而责备自己了，甚至把这看做犯罪。大概唯一让他们宽慰和安心的，是通过他们的后代延续自己生命的前景；也许后代的命运会比他们好一点，作为家族成员，他们甚至也会减少父母们的麻烦吧（《创世纪》，III，16～20）。

理性所采取的第四个、也是最后一个、从而也把人完全提升到动物群体之上的步骤，便是他（尽管还是模糊地）意识到，他才是自然的真正目的（end of nature），地球上任何别的生物都不能在这方面与他匹敌。当他第一次对羊群说，“自然让你们身上长皮毛，不是为了让你们而是让我使用的”，并把它从羊身上剥下来给自己披上时（《创世纪》，III，21），他意识到自己凭借人性就比一切动物都多了一项特权；现在他不再认为别的生物是自己的同胞，而只是供他为了实现自己的目的而随意利用的手段和工具罢了。这一观念暗含着一种区分的意识：人不仅不应当像对动物一样对待其他人（human beings），反而应该将他们看做与自己一样可以享受大自然恩赐的伙伴。这一意识影响深远，因为它让人的理性

226 准备好了在与其同胞打交道时对自己的意志施加约束，这样的准备工作对社会的建立远比天生的倾向和爱情必要。

这样一来，不管人类到底处于什么等级，他至少获得了与一切有理性的生物同等（equality with all rational beings）的地位（《创世纪》，III，22），因为他们可以宣称自己就是目的（to be an end in himself），并以这种身份赢得了其他动物的承认，不再被别的生物看做实现自己目的的手段。这是人类与更高级的生物绝对平等的基础，其理性不能仅被看做满足各种天生的倾向的工具。因为即便更高级的生物也在自然天赋上并不比他优越，它们没有权利随意利用他。因此，伴随着理性的这第四个步骤，人也从大自然的子宫中释放出来（release）了。这种地位上的转变无疑给他带来了荣耀，但同时也充满了危险。因为它把他从受保护的孩童享有的那种无害而安全的状态——那是一个为他准备的花园，他待在其中什么都无须担心（《创世纪》，III，23）——中驱逐出来，将他扔在广阔的世界

中，使他在这里面对忧虑、劳作以及未知的苦难。到了将来，生活的艰辛将会让他的内心经常燃起对天堂的向往，然而天堂只是他想象力的一个产物，他梦想着在这种永久的静谧和安详中消磨时光。但躁动不安的理性却横亘在他本人与那想象中的福地之间，以不可阻挡之势驱使着他继续发展自己固有的能力，不允许他回到自己被驱逐出来的那个粗野纯朴的状态中（《创世纪》III，24）。它催促着他耐心地承受他憎恶的辛劳，让他去完成自己鄙视的小事，甚至以所有那些他更害怕失去的琐屑之物让他忘掉对死亡的恐惧。

评 注

从对人类早期历史的这种叙述中可以得出如下结论。人类的出现过程，不是别的，正是离开那个理性呈现给他的第一个处所，即天堂，从一种粗野的、纯粹动物性的存在转变到一种有人性的状态，从本能的牵引转向理性的指导——一言以蔽之，就是从大自然的监护状态转向自由状态。当我们想到人类的命运时，他通过这个转变是有所得还是有所失，已经不再是一个问题。这一命运就是朝向完美不断进步（progress）。不管他为了实现这个目标所做出的第一次尝试有多少缺点，随后还是要进行更多的尝试。但尽管这个过程对于整个类来说，是一个由坏变好的进展（progression），但对个体而言情况却并非如此。在理性觉醒之前没有戒律和禁令，因而就谈不上对它们的违反。不过，当理性不顾它的弱小开始发挥作用，不遗余力地与动物性作斗争的时候，祸事就来临了；更糟糕的是，随着理性变得越来越成熟，与无知从而也天真的状态毫不相同的灾难就接踵而至了。因此，若以道 227

德的视角观之，越过这种状态的第一步是一种堕落（fall）；若以物质的视角来看，这种堕落由于会引致迄今为止还未知的大量灾难，因而就是一种惩罚。所以，自然（nature）史是以善开始的，因为它是上帝的作品（*work of God*）；而自由（freedom）史则是以恶开始的，因为它是人类的作品（work of man）。对于为了自身而运用自由的个人来说，这样的转变表现为一种损失；而对于为了实现人类的目的自然来说，它又是表现为一种收获。因此，个人应当为他所受的所有苦难以及他做下的所有恶事而责备自己；但同时，作为全体人类的一员，他也应当感佩与赞颂这整个安排的智慧与目的性。——以这种方式，我们就有可能使著名的让·雅克·卢梭（J. J. Rousseau）[1] 那些经常被人误解而又明显自相矛盾的主张互相协调，并使之与理性取得一致。在他的论文《论科学的影响》（*On the Influence of the Sciences*）[2] 和《论人类不平等》（*On the Inequality of Man*）[3] 中，卢梭非常正确地指出，在文明与人类——作为一个物理上的类，他们的个体都要完成自己的使命——的本性之间存在着不可避免的矛盾。但在《爱弥儿》（*Émile*）[4]、《社会契约论》（*Social Contract*）[5] 和其他著作中，他却转而尝试解决这个颇为疑难的问题：文

---

〔1〕 让·雅克·卢梭（Jean - Jacques Rousseau，1712～1778 年），法国哲学家、小说家和作曲家。

〔2〕《论科学与艺术的复兴是否有助于敦化风俗》（*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*），1750 年。

〔3〕《论人类不平等的起源与基础》（*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*），1754 年。

〔4〕《爱弥儿或论教育》（*Émile ou de l'éducation*），1762 年。盛传当康德读到《爱弥儿》时忘记了每日的散步，而科尼斯堡的公民们据说正是以此对表的。卢梭在这本书里阐述了一种教育理论，说明了每个人的需求各异。

〔5〕《社会契约论》（*Du Contrat Social*），1762 年。

明的扩展应当走哪一条路，才能保证人作为一个合乎道德的（moral）类的能力能得到与其命运相一致的适当发展，以便这种［道德的］命运不再与他作为一个自然的类的属性相矛盾。既然大概文明还没开始——更谈不上完成了——其发展，从而使它与作为人类一员和作为公民的人那真正的教化（education）原则取得一致，那么上述的冲突就是引起那些压抑人生的一切灾难乃至令其蒙羞的一切恶行的根源。[1] 同时，

---

［1］ 如下这些可以被引以为几个展示这种冲突的例子。这种冲突的一方是人想遵循其道德命运的热望，另一方是他从本性上就对那些本性固有的、与粗野的动物性状态相适合的规律的不变的服从。

自然已经把人类成熟的时间——也就是他们具有了生育后代的冲动和能力的时间——定在了大概十六七岁。在粗野的自然状态中，青年就是在这个年龄真正成人的；因为那时他不仅有照顾自己的能力，而且也有生育孩子和抚养妻儿的能力。他生活的朴素使这些任务变得极为轻松。但在文明状态中，他却需要很多支持性的条件去履行这些职责，包括技能上的条件和有利的外部环境。在公民社会中，成人的年龄就要后推——至少平均而言——十年左右。尽管如此，大自然却没有改变进入青春期的年龄，以配合社会的不断精细化，反而顽固地坚守着它为作为动物的人类的生存而制定的法则。结果，社会习俗对自然的目的产生的效果必定是有害的，反之亦然。因为在自然状态中一旦达到某个年龄就已经成熟的人，在文明状态中却不能养活自己，从而就谈不上抚养妻儿，更别提按照自然所要求的那样拥有生育后代的冲动与能力了。因为大自然赋予生物本能和能力，并不是来拒斥或压制它们的。因此，这些能力不是为文明状态所设置的，而只是为了作为动物的人类的存续而设计的。文明状态不可避免地与后者产生冲突，而这种冲突又唯有完善的公民体制——文明的最终目标——才能解决。相应地，在［自然状态与完善状态之间］的这个过渡阶段就充满了恶行以及它们引发的灾难，那就是以各种形式表现出来的人类的悲惨处境。

还有一个例子可以证明这一命题的正确性，即自然赋予我们两种不同的能力去完成两个不同的目标，即人类作为动物和作为合道德的生物的不同目标。所谓的例子，就是希波克拉底（Hippocrates）所说的“生命短暂，艺术永恒”。假如某个人能和许多代薪火相传的学者们活的一样长久，并且能保持青春活力，那么一旦他通过长期的实践和对知识的探求在判断力上达到成熟，就一定能比这些作者更能促进艺术和科学的发展。现在很明显的是，大自然让人生总是有尽头，而科学的发展却没有尽头。因为正当最为幸运的思想家的技能和经验使其处于一个前沿，并最有希望做出伟大发现的时候，年老就到来了；他丧失了敏

228 这些被人们当做恶行的原因而大加指责的冲动，本身却是善的，它们凭借自然给予的能力发挥了自己的作用。但既然这些能力是适合于自然状态的，随着文明的进步就会受到削弱，并转而也削弱了文明，直到艺术臻于完美，再一次成为自然为止——而这也是人类道德命运的最终目标。

229

历史的终结

在下一个时期，人类开始从安闲与和平的时代转向劳作与不和（labour and discord）的时代，从而为社会的联合奏响了序曲。在这里，我们必须让自己的想象力发生一次关键的跳跃，将人类置于这样一个情境中，即他拥有了家畜和庄稼，通过耕种可以满足自己的消费（《创世纪》，IV，2）。实际上，从猎人的粗野生活转向旧时的［放牧的］状态，再从四处刨挖根茎或采集野果进入［农业的］状态，这样的一个过

锐的思维，只能留待下一代人在文明的进步上再前进一步了；而下一代人又必须从最基本的开始学起，再一次越过早已走过的漫长征途。因此，人类为了完成自己的使命而迈上的征途，似乎不停地被打断，总是有返回到最初的野蛮状态的危险。希腊哲学家并不是毫无缘由地抱怨，“令人遗憾的是，当意识到自己应该怎样活着的时候，我们却不得不面对死亡了”。

我们可以人类的不平等（inequality）为例来说明。这里的不平等不是说他们偶然获得的那些天然的才能或是物品，而是指普遍的人权（human rights），关于这一点，卢梭的抱怨极有道理。然而只要文明像以前那样无计划地向前推进（这必然是相当长的一段时期内发生的事），这种不平等就和它是分不开的。不过，它却不是由自然强加给人的，因为自然给了他自由和理性，而理性则决定，这种自由除了它本身普遍的和外在的合法性，即公民权（civil right）之外不受任何限制。人们试图通过自己的努力超越其野蛮的自然能力，但却要注意即便能超越它们，也不能违背它们。他可以指望在一个较晚的时期，在做了很多不成功的尝试之后获得这一技能；然而在此期间，人类却要在由于缺乏经验而引致的灾难中呻吟哀号了。

程也许进行得相当缓慢。正是在这个当口，迄今为止都和平地生活在一起的人们不可避免地要陷入争端，其结果是，生活方式各不相同的人四散到了世界各地。放牧的生活（*pastoral life*）不仅是安闲的，而且也是养活自己的最可靠手段，因为在广无人烟的国度里并不缺少供动物吃的草料。然而，农业（agriculture）或者说种庄稼，则是相当劳累的：收成好坏要由变幻莫测的气候来决定，因而就不怎么有保障；它还需要有永久的居留地、对这块土地的所有权以及捍卫所有权的充足实力。但牧人们却很讨厌这种财产权，因为它限制了放牧的自由。由于农业的这些特征，农民似乎会嫉妒牧人，认为他们得到了上天的优待（《创世纪》，IV，4）；但事实上，只要牧人还是他的邻居，就会给他造成极大的困扰，因为放养畜群必定要啃吃农民的庄稼。牧人也很容易带着自己的畜群跑得远远的，因为在他身后并没有留下什么在别的地方轻易找不到的东西。因此，农民肯定得用强力阻止这些侵犯行为，在他的敌人看来这也没什么不合法。既然不能彻底消除造成这种侵犯行为的根源，那么如果他还不想丢掉长期辛勤劳动收获的果实的话，最终必定会被迫尽可能地远离那些过着放牧生活的人（《创世纪》，IV，16）。这种农民和牧民的分离，标志着第三个时代的开始。 230

如果人们以种植庄稼（尤其是种植林木）维生，那他们就需要永久的住处。为了保卫自己的财产，防止它受到侵犯，农民就必须做好协力防范的准备。因此，采取这种生活方式的家庭就不能再散居各地了，而是不得不住在一起建立村庄共同体[不太确切地说，这就是所谓的村镇（towns）]，以便在粗野的猎人或游牧部落来犯时保护好自己的财产。生活方式的转变（a changed mode of living）使相互的交换（exchange）成为必

要，因为只有这样他们才能获得最基本的生活必需品（《创世纪》，IV，20）。这必然导致文化（culture）的兴起和艺术（*art*）的开端，它们不仅用于消磨时间，而且也是一种工作（《创世纪》，IV，21~22）；但首要的是，这意味着已经采取了一些步骤来建立公民体制，由公众来监管正义。起初，这些事情无疑只是为了处理一些大的暴力行为，而对这种行为施以惩罚的权利，如今不再保留给野蛮状态下的个人，而是指定给了一个用来统合全体人的合法权威——即某种并不服从武力统治的政府（《创世纪》，IV，23~24）。由这些粗率的建制开始，全体人类的能力都能够逐渐获得发展，其中最为有益的，要数社会性（sociability）和公众安全（civil security）了。人类现在可以像蜂窝里的蜜蜂一样成倍地增殖了，它可以从中心向所有方向派遣受到文明教化的移民。这一时代开启了人类的不平等（inequality）这个万恶之源与万善之由；此后，不平等趋向于不断加深。

只要仅把上帝认作主人的游牧民族不断地围攻定居在城镇的人和农民——他们受某个人或某个公民的权力的统治（《创世纪》，VI，4）[1]——并且宣称要做一切地主的敌人，以敌对行为待之，从而引起了后者的憎恨，那么这两方就势必要陷入持久的战事，或至少总是面临着战争的危险。但是作为敌对状态的结果，双方的民族至少都能享受国内自由这一无价之宝。（因为即便在当今时代，战争的危险也是防止专制主义的唯一凭借，因为一个国家要想强盛，首先必须积

231

[1] 阿拉伯贝都因人（Bedouins）仍然认为自己是以前某个阿拉伯酋长（sheikh）的后代，此人是他们部落的创立者［如贝尼·哈立德（Beni Haled）等］。但他绝不可能是他们的主人（master），他不能将自己的意志强加于他们。因为在一个游牧民族中，人们没有他们带不走的不动产，从而若是任何家庭对部落不满，他们都能轻易地离开它而加入另一个部落。

聚财富，而没有自由（freedom）就不能进行生产财富的活动。即使对一个穷国来说，财富的缺乏必须辅之以保卫共同体的普遍努力，而除非这个民族认识到这样的努力只能由人们自由为之，否则就不可能保卫共同体。）然而，随着时间的流逝，定居在城市的人们越来越奢华，发展了充满魅力的艺术。在这个方面，城镇的妇女超越了野蛮状态下那些蓬头散发的少妇，这对牧人来说必定是一个极大的诱惑；他们想要与她们交媾的愿望，让自己迈进了城镇那光辉灿烂的痛苦（glittering misery）之中（《创世纪》，VI，2）。这两个以前敌对的人群，随着逐渐的融合而消弭了战争的危险，但也终结了自由。一方面，这造成了强权暴君的专制——因为文明才刚刚开始——使无耻之尤的穷奢极欲与最为卑鄙的奴隶制乃至不文明状态的一切罪恶并行齐驱。另一方面，人类也势不可挡地脱离了自然为他设定好的道路，即不断地培养自己向善的能力。因此，这种状态根本配不上人类，因为他的命定要统治大地，而非以禽兽般的放纵行为生活在卑鄙万端的奴役状态之中（《创世纪》，VI，17）。

总结评注

有思考能力的人们感到非常不适，这种不适甚至可能导致道德沦丧，而不思考的人却对此一无所知，这就是对掌管整个世界之运行的神意的不满。当想到邪恶如此有力地压抑着人类而似乎又无望改善这种处境时，他们才会有这种兴趣。然而，最重要的是，即便神意为大地上的我们安排了一种辛苦的命运，我们也应当对神意感到满足。我们之所以应该感到满足，一方面是为了面临困苦时不气馁，一方面是因为我

们不应当把一切痛苦都归咎于命运，却没有注意到正是我们自己才应该为此而负完全的责任，从而丢掉改进自身来补救的机会。

我们必须承认，那些压抑文明民族的痛苦是战争（war）造成的——与过去或现在不断发生的实战相比，更重要的是一直在为未来的战争而扩充军备（preparation）。国家的一切资源，它所有的文明成果，本来是可以用于将文化进一步提升的，却都贡献给了这一目的。自由在各地大大受挫，国家本应该对其个别的成员施以母亲般的关怀，如今却代之以粗暴的苛政（即便这种苛政以防止外敌威胁为理由）。但如若不是对战争总是怀有的那种恐惧感迫使国家首领们表现了对人性的尊重（respect for humanity）——我们现在会达到这种文明程度吗？会出现一个共同体内的社会各阶层亲密合作，以增进所有人的福利这种局面吗？我们会形成这样的一个群体吗？不管法律多么严格，我们都能保持现在的这种自由吗？我们只需看看中国（China）就知道了。虽然它的地理位置使其偶尔会遇到难以预见的侵略，但它从不曾受到强敌的袭击。我们会发现，正是由于这一缘故，它已经没有一丁点儿自由的痕迹。只要人类文明仍然处于目前这个阶段，战争就是使其进步的不可避免的手段；只有文明获得了充分的发展——只有上帝知道那是什么时候——永久的和平才会实现并让我们享受到它的好处。所以，就此看来，我们为其感到无比哀伤的那些灾难，罪责当然在我们自己。圣经（Holy Scripture）是极有道理的：如果天下万民还没有达到文明程度的时候，就把它们融合成一个社会，使其完全摆脱外来的威胁，那只会阻碍文明的进一步发展，并使它们堕入不可扭转的腐化状态。

232

人对自然律令不满的第二个原因（second resource of man's dissatisfaction）是生命的短暂（shortness of life）。诚然，凡是还想让生命更长一些的人，实际上都没有好好琢磨它的价值，因为延长生命也只不过增加了一场戏剧的长度，而在这场戏剧中却满是与敌人的斗争。尽管如此，我们还是可能原谅那些发表天真看法的人，他们害怕死亡却不爱生命，他们发现很难以某种程度的满足感度过生命的每一天，却总是觉得时间太少了，不足以重复这种有害的经验之谈。但如果我们停下来想一想在我们寻找度过短暂一生的办法时那些折磨我们的忧愁，再想一想我们怀着将来享受的希望却看到只有这么短的时间时产生的忿忿不平之感，那么我们会得出一个合乎情理的结论：期望活到八百岁甚至更老，对我们并没有什么好处。这样的话，父亲就会极为害怕儿子，兄弟极为害怕兄弟，而朋友则极为害怕朋友。如此长寿的人类犯下的罪行必定会到达某种地步，使他不配享受这种命运，还不如被一场泛滥的大洪水冲离大地的表面（VI，12～13）。 233

第三个愿望是追忆诗歌极力颂扬的黄金时代（golden age）。这实际上是一种无意义的渴望，因为人们都知道这个目标是永远不会实现的。人们认为，在这个黄金时代，我们放弃了所有那些所谓奢侈欲用以妨碍我们的需要，满足于自然的赤贫，人与人之间完全平等并且和平相处——总而言之，就是人们像田园诗般的美梦或童话般的戏剧中所展示的一样，享受着无忧无虑的生活。正是这些渴望让鲁宾逊·克鲁索（Robinson Crusoe）的故事与南海群岛（South Sea islands）之旅引人入胜；但在某种较为宽泛的意义上，这是一种文明生活厌倦症。当有思考能力的人在文明生活的意义中寻找纯粹的快乐（pleasure）时，他们就会产生厌恶感，而理性一旦提

醒他们应该通过自己的行动（actions）赋予生命以价值时，他们便诉诸闲逸懒散作为解毒剂了。这种返璞归真的愿望，其空虚无聊已经由前文对人类原初状态的叙述证明了。因为正如我们已经看到的，人类不能一直待在这种状态，是因为它不能满足他；一旦离开了它，他就更不想回到这种状态了。因此，他必须再一次把他目前的状态及其所有苦难归咎自己以及自己的选择。

如果对人类历史的说明还包含下述的这些教训的话，那它对人类是很有好处的，因为它可以教导他，促使他改进自己。上文业已证明，人类不应当把压抑他的不幸怪到神意的头上，他也没有资格把自己的行为过失归诸祖先们犯下的原罪，比如，他不能说，祖先们把犯类似罪过的性情传给了子孙后代，因为根本没有什么关于专断行为的东西可以传承下去。相反，应当告诉他，他有充分的理由承认，最早的祖先们做的事就是他做的事，他应当为自己滥用理性而导致的一切灾难负全部责任，因为他完全有能力认识到，把自己置于那种情势下，他同样也会这么做，这又是因为他曾运用理性做的第一件事就是滥用它（即便自然劝他不要这么做）。一旦关于道德上的恶的这个论点得到正确的理解，严格意义上的肉体上的恶在我们的帮助下就无法动摇功劳和过失的天平。

因此，在哲学的帮助下，从这一说明人类早期历史的尝试中可以得出如下结论。我们应当满足于神意以及它对人类事务进程的总体安排。人类的事务并不是以善好为开端，然后走向邪恶的，而是从较坏的状态逐渐向较好的状态发展的；每一个人在大自然的感召下，都应当不遗余力地为这一进步做出贡献。

234

《何谓在思考中确定方向?》导言 235

康德的这篇论文是由他极为敬重的身在柏林大学的犹太哲学家摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn，1729～1786年）与身为作家和歌德好友的弗里德里希·海因里希·雅克比（Friedrich Heinlich Jacobi，1743～1819年）之间的一场争端引发的。雅克比抨击了门德尔松对斯宾诺莎的解读。[1]在门德尔松看来，这场争端是极为严重的，因为雅克比诽谤了他们后来共同的朋友、作家和戏剧家哥特霍尔德·以法莲·莱辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729～1781年）：他声称莱辛是斯宾诺莎的追随者，因而是一个不相信人格化的上帝的泛神论者。门德尔松反驳了这一指控，坚持认为雅克比误解

[1] 门德尔松与此有关的著作为《关于上帝存在的早课或讲座》（*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*）（柏林，1785年）和《致莱辛的朋友：雅克比先生关于斯宾诺莎学说的通信附录》（*An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*）（柏林，1786年）。两部著作都重印在了他的《著作集》周年版（*Gesammelte Schriften*，*Jubiläumsausgabe*），斯图加特/巴德－康石塔特（Bad Cannstatt），1974年，III，2，第1～218页。雅克比与此有关的著作是《论斯宾诺莎的学说：给摩西·门德尔松先生的信》（*Über die lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*）（布雷斯劳，1785年）和《反驳门德尔松关于论斯宾诺莎的信件的责难》（*Wider Mendelsohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*）（莱比锡，1786年）。这两部著作都重印在雅克比的《著作集》（*Werke*），IV，1和2，第1～276页，莱比锡，1819年。

了莱辛。他们的争论现在只能引起历史学家的兴趣了。[1]

不过，康德为他的批判哲学写了一篇导言，展示了他在《纯粹理性批判》和《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics That Can Claim the Status of a Science*[2], *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten künnen*)(1783年)中关于理性的思辨运用的讨论，必定会过渡到他关于伦理学的著作——比如，《实践理性批判》(1788年)和《道德形而上学奠基》(*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)(1785年)——中所定义的理性的实践运用，后者也为他的政治著作奠定了基础。康德并没有公开地攻击相关的两部著作中的任何一部，他只是认为有必要一方面为他的朋友门德尔松辩护，一方面指出门德尔松论点的一些缺陷（门德尔松为证明上帝的存在提出了一些证据，但康德认为这些证据是靠不住的）。他进而指出，对理性的信任正如"路标或指南针"[3]一样，能使我们为自己的思考确定方向。为了把我们的研究限制在人类从原则上讲能够发现的东西这一范围内，并防止我们超出人类的知识界限来从事研究，理性的运用就是极为必要的。但理性的正确运用也使得我们有可能以合乎道德的方式行动。我们必须

236

[1] 参看海因里希·绍尔茨（Heinrich Scholz）编著并附了一篇导言的《雅克比与门德尔松之间关于泛神论争论的主要著作》(*Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn*)，出自第六届康德协会（Kantgesellschaft）编著的新版珍本哲学著作集，柏林，1916年。这本书讨论了这场纷争（第XI～CXXVIII页）并且重印了有关著作的主要部分。

[2] 这一英文译名与本书导言部分不同，参看导言部分注释36。——译者注

[3] 参看下文第245页。

防止自己成为狂热或迷信的受害者——那在政治上是极为危险的，因为一旦当局不想再容忍愚昧而又颠覆性的意见流传下去，这种状况就会遭到它的压制，

由此可见，我们必须为自己的行为负责，这样才能没有什么妨碍地自由运用理性。因此，除了“那些自我施加的法则”（those which it imposes on itself）之外，理性绝不屈从于任何法则。[1]为了自由地运用理性，必须具有政治自由，因为我们需要将自己的论点和发现传达给别人，并经受后者的批评。如果不能公开使用理性，我们就不能为我们的思考确定恰当的方向。在康德看来，这篇论文表明了认识论和伦理学与政治之间有着紧密的内在联系，而且只有在一个根据建立于自由理念之上的政治原则管理的社会中，才能够恰当地做出合乎理性的研究与合乎道德的行为。换言之，康德的政治理论，正如这篇论文所表明的那样，不仅不是其批判哲学的一个无足轻重的附录，反而是它的必然结论。

---

〔1〕参看下文第247页。

237 何谓在思考中确定方向?[1]

不论我们希望自己的观念如何的高尚，也不论我们让它们就知觉的方面而言变得如何抽象，它们都一直与象征性的观念（figurative notions）相伴而行。这些观念的恰当功能是使得这些并非来源于经验的概念适用于经验世界（use in the experiential world）。因为如果我们不给自己的观念附加某种直观[2]——它最终必定会成为来源于某种可能的经验的一个例证——的话，还有别的方法能把意思（sense）和意义（significance）赋予概念吗？如果我们进而把象征性的联想从这个具体的知性的行为——首先是那些偶然的意义感知，其次是纯粹的感性直观本身——中除去，那么留给我们的就是纯粹的知性概念了，只是这个知性概念的范围为了制定完善的思考规则而被扩大了。这就是普遍的逻辑由以形成的途径。在把我们的知性和理性运用到经验中这方面，似乎还隐含着某些启发式的（heuristic）思考方法；如果我们把它们从经验中小心地提取出来，它们大概能够以有用的准则丰富哲学，就是在抽象的思考中也是一样。

---

〔1〕德文原题为 *Was heißt: Sich im Denken orientiren*（现在写作 orientieren）. AA VIII，第 131～147 页。1786 年 11 月首次发表于《柏林月刊》，VIII，第 304～330 页。

〔2〕康德在这里使用了 Anschauung 这个词表示直觉。——英译者注

晚期摩西·门德尔松[1]明确宣布对其表示忠诚的那个原则就属于这一范畴——但据我所知，只是在其晚期著作中[参看他的《早课》(*Morgenstunden*, *Morning Hours*) 第164~165页[2]，以及他《致莱辛的朋友》(*An die Freunde Lessings*, *To Lessing's Friends*) 第33、67页[3]][4]。这个原则就是，在理性的思辨运用(门德尔松在别的场合认为，它具有相当大的认知超感官对象的能力，甚至给出结论性证明的能力)方面，有必要通过某种指导方针给自己定位。这种指导方针，门德尔松有时称之为常识(common sense)——在他的《早课》中——有时称之为健全的理性(healthy reason)，有时又称之为平常的知性(plain understanding)——在他的《致莱辛的朋友》中。有谁会想到，这一主张(admission)不仅对他提出的思辨性的推理具有处理神学事务的能力这个良好的想法产生了这种灾难性的影响(实际上这是不可避免的)，而且鉴于他给这种官能的运用指定的含糊不清的地位，甚至通常的健全理性竟然也会有成为狂热(zealotry)[5]的、完全颠覆理性的基本原则的危险呢？然而，这 238

---

[1] 关于门德尔松，参看第193页注释9。

[2] 门德尔松:《著作集》(GS), III, 2, 第81~82页。

[3] 参看第194页注释19。

[4] 门德尔松:《著作集》(GS), III, 2, 第198、211页。

[5] 康德在这篇论文中用Schwärmerei这个词来表示在哲学或宗教的事情上过分的思考，此处是第一次使用。这个词的含义要放在18世纪的话，最接近英文词"enthusiasm"，但由于"enthusiasm"现在有许多不同的含义——尤其是用来指感情上的而非智识上的，褒义的而不再是贬义的——因此，用它来对译Schwärmerei就不太合适了。"fanaticism"这个词也不确切，因为它是指感情上对某个信条的极端的信念，而不是用来指信条本身的非理性。"Zealotry"指的是宗派教条主义和着迷的信念，在当前的语境下用这个词还算差强人意。我通篇都是以此来翻译Schwärmerei的，不过我也很清楚，"zeal"这个词更为接近德文词Eifer。——英译者注

就发生在门德尔松和雅克比[1]的争论中，这尤其是因为写出《结果》（*Resultate*）一文的那个富有洞察力的作者得出的结论。[2][3]尽管如此，我并不想指出，这两位对手中有一个本来就打算传布这样一种有害的态度；相反，我更想将后者［即雅克比］的做法看做"诉诸人身的争辩"（argumentum ad hominem)[4]，即一个人有权只是在自我辩护中使用的、以便将对手的弱点转化为自己的劣势的伎俩。另一方面，我想指出，门德尔松实际上只是推荐了纯粹（alone）理性作为一种确定方向的必要手段——这种手段并不是一种想当然的对某种神秘的真理的感知，也不是在不经理性同意的情况下，能够以信念的名义将传统或启示嫁接到其上的某种迷狂的直觉，而是当他以适当的热情令人信赖地证实的纯粹而简单的人类理性。但如果情况是这样，后者就不能再为它那思辨的能力而提出傲慢的主张了，尤其不能声称它们拥有作为一种证明手段的专门权威；而且鉴于它本质上是思辨的，它就能过滤

---

〔1〕 弗里德里希·海因里希·雅克比（Friedrich Heinrich Jacobi，1743～1819年），小说作家和哲学家。

〔2〕 雅克比：《论斯宾诺莎的学说的信》（Briefe über die Lehre des Spinoza，Letters Concerning the Doctrine of Spinoza），布雷斯劳，1785年。——雅克比：《针对论斯宾诺莎的学说的信，驳门德尔松的指责》（Wider Mendelsohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza，Against Mendelsohn's Accusation with regard to the Letters Concerning the Doctrine of Spinoza），莱比锡，1786年。——《雅克比与门德尔松的哲学的结果：一个自由撰稿人的批判性检视》（Die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosphie，kritisch untersucht von einem Freiwilligen，The Results of Jacobi's and Mendelsohn's Philosophy，Critically Examined by a Voluntary Contributor），同上。

〔3〕 这里的"作者"指的是提奥多·魏岑曼（Theodor Wizenman）。康德在《纯粹理性批判》I，2，2，AA V，第143页将他描述为"一个具有明智头脑的人"。在那部著作中，魏岑曼是唯一被提到名字的哲学家（参看AA V，第508页）。

〔4〕 一种专门针对对手本人而非针对他的主张的争辩。

通常那种自相矛盾的理性概念，并针对思辨理性自身（itself）的似是而非的攻击，发挥捍卫健全理性准则的功能。——如果确定方向（orientation）这个概念得以扩展并定义得更为精确，它也许会帮助我们阐明健全理性的准则应用到对超感官对象的认知时所凭借的各种不同的方式。

给自己确定方向（orientate），就这个词的恰当含义来说，指的是利用某个给定的方向——为此我们把地平面分成了四方——以确定其他的方向，尤其是日出（sunrise）的方向。如果我看到太阳当空并知道现在是中午，那么我就能确定南北东西。不过，为此目的，我必须能够在自身的主观（subject）中感觉到差异，即感觉到左手和右手之间的差异。我称之为感觉（feeling），是因为这两方就外在直觉而言是没有显著的差异的。在描述一个圆的时候，如果不凭借圆圈内的对象之间的差异，就不能够辨别从左到右的运动以及从右到左的运动，从而就不能通过先验的办法确定这些对象的不同位置，那么我就不知道到底西边是在地平面最南端的右边还是左边，也不能通过确定北边和东边进而再返回到南边来完成这个圆圈了。因此，我是不管天空中的客观参照物，纯粹凭借主观上的（subjective）分辨确定了自己地理上（geographically）的方向。如果所有的星群尽管保持着同样的形状及彼此间相对的位置，却在某一天奇迹般地换了位，从而使以前的东边现在变成了西边，那么人类的肉眼在下一个晴朗的夜晚是注意不到这种最微小的变化的；即便对天文学家来说，如果他只在乎自己看到的东西而并不同时注意到自己的感觉，也是必定要迷失方向的（disorientated）。但实际上，通过对左右的感觉来辨别方向的能力很自然就来帮助他了。这虽然是一种由大自然植入的能力，却由于频繁的实践而成

239

为了习惯。如果仰望北极星的话，他将不只是注意到已然发生的变化，而且也能够忽略这种变化而为自己确定方向（orientate）。

我现在要把确定方向这个地理学上的概念，用来指代在给定的空间中的任何一种确定方向，即在纯粹数学的（mathematical）意义上确定方向。在黑暗中，只要我记得接触到的东西的位置，那我就能够在一个熟悉的房间中为自己确定方向。但显而易见的是，在这里帮助我的唯一的东西是一种通过主观上的（subjective）辨别力来确定物体位置的能力：因为我看不到自己想找的东西处于什么位置；如果有谁为了开玩笑，把所有东西的位置翻转了，以致它们的相对位置虽然还是一样，但原来在右边的东西现在换到了左边，那么在一个四壁都保持不变的房间中，我就根本找不出自己的道路了。但实际上，我还是能够凭借对两边、即我的左右两边的辨别力，很快地确定自己的方向。如果某个深夜，我不得不走在自己不怎么熟悉的街道上，而且当时也无法辨别出街上的任何一座房子，那么我要保持转弯的方向正确，就会发生如前所述的事了。

最后，我还可以把这个概念进一步地扩展，即不仅把这种为自己确定方向的能力扩展到空间中（即数学上），而且也扩展到思考（thought）中［即逻辑上（logically）］。通过类比可以很容易地猜到，如果纯粹理性在告别已知的（经验）对象，转而把自己的领域扩展到超出经验的范围，并不再面对任何直觉的对象而只是面对着一个后者在其中发挥作用的空间，那么这就是它规制自身之运用的办法。在确定自身的判断官能方面，它不再处于这样的一个位置，即在客观的认识标准的帮助下，根据一条具体的准则包含自己的判断，

240

而只是在主观上的辨别力的帮助下做出判断。[1]这种仍然能够为它所用的主观上的手段，只是对理性内在固有的某种需要的感觉。如果一个人不去冒险在自己的知识不足以做出判断的时候做出判断，这就有可能避免错误。因此，尽管无知就其本身来说，是造成我们的知识界限的原因，但它并不是在我们知识的界限之内造成错误的原因。但如果人们是否想对某件事做出一个真确的判断并不是无关紧要的事，如果这个判断被某个真正的需要（need）——实际上是理性加诸自身的需要——所要求，如果我们同时受到缺乏做出判断所必需的知识的限制，那么我们就需要某个能够据此得出判断的准则。因为理性必定迟早要得到满足。不过，若是我们事先就摸清了，此时不存在对对象的直觉，更不可能找到某种相似的东西，这个东西能够为我们的［对相关的对象的］扩展了的概念提供与之相宜的代表物（representation）以及从而它们自己真正可能的担保，那么接下来就只需采取两个的步骤了。首先，我们必须认真地检视下，是否我们想以之来冒险超出所有可能经验的范围的概念本身是免于自相矛盾的。其次，我们必须至少把相关的对象与经验对象的关系简化为纯粹知性的概念。这样一来，我们当然没有把这个对象转变为知觉的对象，但是我们至少把某个本身超感官的对象看做了能够为我们的理性应用到经验世界的对象。没有这些提防，我们就不可能运用这种概念，就只能沉溺于幻想而非思考。

但概念自身就这个对象的存在以及它与这个世界——一切可能经验的对象的显现——的关系而言，却什么也没说。不

〔1〕 所以，在思考中为自己确定方向意味着，根据某人对真理的信念，接受某个主观上的理性原则的指导；在此情况下，客观的理性原则是无效的。

过，它还是指出了，理性的需求权利（the right of the need）附带地成为了预设或承认某个理性在客观的基础上不可能认定的事物的主观上的基础，从而纯粹通过理性自身的需要为思考中——即在我们一无所知的超感官领域的无限空间中——的我们确定了方向（orientating）。

241

既然知觉的对象并没有耗尽全部的可能性，那么思考超感官世界中各种不同的事物就是可能的，即便理性感到没必要将自己的范围扩展到把它们包括在内的地步，更别提假定它们存在了。理性发现处理这个世界以内的那些自动向知觉展现它们自身的原因（或至少与这些显现出来的东西类似的东西）就够了，没有必要关心某种纯粹精神上的自然界的生物的影响；相反，假定存在这种东西还会妨碍自身的运行。因为既然我们对这些生物发挥作用所遵循的法则一无所知，而我们又知道或至少希望发现关于前者（即知觉的对象）的事情，那么类似这样的假定实际上只会削弱理性的用途。所以，研究这种生物的作用或玩弄这种想象就完全没有必要了，这是一种只会导向空洞梦想的好奇心（inquisitiveness）罢了。不过，至于某种既作为最高等的智者又作为至善的原型的存在（archetypal being）的概念，就完全是另一回事了。因为我们的理性本身不仅感到有必要将无限者的概念（concept）作为一切有限者的概念——从而一切东西——的基础，[1] 而

[1] 既然理性在设想任何东西的可能性之前都必须假定其现实性，既然它把事物内在固有的否定所引起的它们之间的差异看做限制，那么它就发现自己被迫要把某种单一的可能性——即无限者的可能性——设定为基本的和原初的，把其他所有可能性相应地设定为衍生的。由于甚至每一个个别事物的一般的可能性必定呈现在整体的存在中——或至少因为这是普遍的决定者的原则允许我们的理性在可能的和事实的两者之间辨别区分的唯一方式——因此，我们发现了

且也意识到了必须假定无限者是存在的（exists），因为否则的话，我们的理性就不能为世俗事物的有限存在提出一个满意的基础，更别说解释世间万物如此显而易见、达到如此显著水平的合目的性和井然有序了（微小的事物与巨大的事物相比更是如此，因为前者更接近我们）。若非假定有一个大智慧的造物者，就不可能对这种状况做出解释——或至少是能为人理解的（intelligible）解释——却不陷入完全的谬论中 242

这种必然性的主观上的根基，即我们的理性本身要把一切可能性建立在某个完全现实的（最高的）存在的存在上的需要。这就是笛卡尔式[1]的证明上帝存在的原因，因为为了运用理性（理性的运用总是大致上保持在经验的范围内）而预设的某物的主观上的根据被人们当成了客观的：换言之，某种需要被看做了一种洞见（a need is regarded as an insight）。这一证明就像尊敬的门德尔松在他的《晨课》中所使用的其他证明一样：它们什么都证明不了，但绝非为此缘故就毫无意义。因为一方面，这样一种富有洞察力的、对于我们的理性在其之下运行的主观条件的说明，给了我们一种强烈的激励去完善自己对这一官能的认识（在这方面，它们仍然是典范性的）；另一方面，当我们被迫做出判断但又缺乏做出判断的客观根据的时候，某个基于理性运用的主观方面的对真理的信念，仍然是十分重要的。我们必须防止自己持有这种看法，即凡只是必要的预先假定（presupposition）的东西实际上是一个自由的洞见（free insight），以便向我们的教条主义（dogmatism）的对手表现出不必要的弱点——他可以利用这些弱点使我们处于劣势。门德尔松大概没有想到，在超感官的领域求助于纯粹理性的教条化会直接导致哲学上的狂热，而唯有这同一理性官能的批判才能彻底免除这种祸害。诚然，采用经院办法（比如，门德尔松为此缘故而推荐的沃尔夫式[2]的办法）——按照这种办法，所有概念都必须配备以定义，所有的推论都必须以符合原理的方式获得证明——的体系确实能够暂时终止这出闹剧，但它却绝不可能彻底防止它的发生。因为在承认理性就我们正在说的这个方面取得了成功的人们中，谁有权利防止理性沿着相同的方向走得更远呢？到底在哪个边界它才必须停下来呢？

[1] “笛卡尔式的”（*Cartesian*）指的是勒内·笛卡尔（René Descartes，1596～1650年），法国哲学家和数学家。

[2] “沃尔夫式的”（*Wolffian*）指的是克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolff，1679～1754年），德国很有影响力的理性主义哲学家。

的；即使我们不能证明（prove）如果没有这个大智慧的第一因（intelligent first cause）就不会存在目的性——因为在那种情况下，我们有足够的客观根据来提出这种主张，而无需诉诸主观上的根据——我们还是不管自己的缺乏洞见，通过假定（assuming）这一点来为自己辩护，因为理性需要（needs）做出这个假定。这就是说，为了解释相应的现象，理性需要预设某种它能够理解的东西，因为它不能将一个概念附加到别的什么东西上面，使这个东西弥补自己的需要。

不过，我们可以认为理性的需要有两个层面：首先（firstly）是理论上的（theoretical）用途，其次（secondly）是实践中的（practical）用途。第一种用途上文已经提到了，但这种用途通常也只是有条件的；也就是说，如果我们想对一切有限事物的第一因做出判断（wish to pass judgement），尤其是想解释实际地呈现在这个世界中的那些目的的话，我们就必须假定上帝的存在。然而，更为重要的是理性在实践中的用途方面的需要，因为这是无条件的。我们之所以被迫假定上帝的存在，不仅是因为我们想（wish）做出判断，更因为我们必须做出判断（must pass judgement）。这又是因为理性的纯粹实践中的用途，就在于制定道德法则。不过，所有这一切导向的是在这个世界可能实现的至善（highest good）的理念，即道德性（morality，Sittlichkeit），这是单凭自由（freedom）的手段就可以达到的；除此之外，它们也导向某个不仅依赖人类的自由而且也有赖于大自然（nature）的东西，即与道德性的分量相称的最大程度的幸福（happiness）。现在理性需要（needs）假定这种有依赖性的（dependent）至善［的存在］，并且为此目的，它还必须假定一个作为独立的（independent）至善的最高智慧［的存在］。

243

理性这样做，并不是为了从中推导出道德律的强制性的权威或遵守它们的动机（因为如果遵守它们的动机不是从本身无可置疑的法则中推导出来的话，这些道德律就毫无道德价值了），而只是为了赋予至善的概念客观的现实性——即防止后者与道德［*Sittlichkeit*］组成的整体仅仅被人看做一种理想，而如果那个其理念作为道德性［*Moralität*］的不可分割的伴随物的［存在］（being）本身并不存在（exist）的话，就会发生这种情况。

因此，门德尔松并不是通过知识（knowledge）而是通过理性被感觉到的[1]需要（felt need）在不经意间为自己确定了思辨思维的方向。这种指导不是由客观的理性原则——即基于洞见的原则——而是由理性本身的界限所唯一允许的对它的运用——即基于需要的原则所提供的。证实这一原则独自地、内在地（alone and in itself）决定了我们能够做出最高存在的存在这个判断，而在思辨这个问题的尝试中，它作为确定方向的手段这一用途，却只不过是有限的。然而，门德尔松却认为这种思辨是不可能独自地、内在地通过证明（demonstration）的办法解决所有这些问题，所以他确实是错误的。前一种［确定方向的］手段的必然性，只有在后一种［证明的办法］的缺陷得到彻底承认之后才能建立起来；如果门德尔松能活得更长一点，并且还保持着敏捷的思维，跟青年人多多接触——这很容易让我们改变陈旧的思维定势，

---

〔1〕 理性并不感觉（feel）。它意识到自身的缺陷，于是在认知的冲动（cognitive impulse）驱使下产生了一种需要感（feeling of need）。这也同样适用于道德感的情况：道德感并非道德律的源泉，因为它完全是理性的产物；相反，道德感本身是由道德律从而就是由理性所产生和引发的，因为积极而又自由的意志需要具体的根据［才能行动起来］。

注意知识的更新——他那敏锐的洞察力最终会让他承认这一点的。不过，他还是值得我们尊敬的，因为他坚持认为一个判断的可靠性的最终试金石在任何情况下都必须去纯粹理性内部（in reason alone）寻找，而无须在意后者是被蕴含在命题的选择中的洞见指导，还是仅仅被需要以及对其有利的准则指导。他将理性的后一种用途看做“普通的人类理性”，244 因为这一直都主要是为了满足它自己的兴趣，尽管在我们为了扩展的知识而忘记这种兴趣，以一种从容不迫却又客观的方式来检视概念之前，我们必定已经抛弃了这种自然的路径，根本不考虑这样做的必要性。

但根据当前的语境，“一个符合健全理性的断言”（a pronouncement of healthy reason）这一术语还是含糊不清的，因为它既可以指一个基于合乎理性的洞见（rational insight）的判断（正如门德尔松自己误解的那样），也可以指基于合乎理性的启示（rational inspiration）的判断（正如《结果》一文的作者所认为的那样）。因此，有必要给这个判断的源泉改个名字，上述两个名字都不如“合乎理性的信仰”（rational belief）[1] 来得妥帖。每一种信仰，甚至是历史上的信仰，必定都是合乎理性的（rational），因为理性一直都是真理最终的试金石；但合乎理性的信仰却是一种单单建立在纯粹（pure）理性固有的那些东西之上的信仰。既然整个的信仰（belief）作为对真理的信念虽然在主观上是有效的，却被

[1] 注意：belief 在这里不只是指宗教信仰，而是指一种理性的看法，即根据某些原则或事件做出的推断，但这个推断出来的东西还未经过验证，因此称为信仰。特别地，“合乎理性的信仰”是指一种由纯粹理性根据自身固有的原则得到的推断。——译者注

有意识地（consciously）当做客观上无效的，那么它自然就被看做知识（knowledge）的对立面了。与此相反，如果某事物虽有客观的根据，却被有意识地看成无效的，从而就只被当做一个意见（opinion）的话，那么随着同样的根据逐步地对其进行深入的验证，这个意见最终还是会变成知识的。不过，若是把某事物认作真实时所凭借的根据，本来就缺乏客观有效性，那不管怎样运用理性都不能让这种信仰变成知识。历史上关于某件已然发生的事件（比如，在各种各样的文本中记载的某个伟人逝世的事件）的信仰，在这个事件（葬礼、遗嘱等）被当地政府广而告之的情况下，就可以变成知识（can become knowledge）了。因此，某个事物只有通过证言（testimonies）才能被认为在历史上是真实发生了的这一道理是完全一贯的，正如相信有一个叫做罗马的城市这一信仰，与从来没去过那儿的人仍可以说"我知道"（I know）而不仅仅是"我相信（I believe）罗马是存在的"这样一个事实，这两者之间是可以取得一致一样。与此相反，纯粹的合乎理性的信仰（rational belief）绝不可能通过任何理性的与经验的材料转变为知识（knowledge），因为在这种情况下，它被看做真实时所凭借的根据是（只要我们还是人类，就一直是）纯粹主观的。换言之，理性有一种必然的需要，去预设（to presuppose）而非证明最高存在的存在。这一以某种为理性本身所满意的纯理论的（theoretical）方式运用理性的需要，只不过是一个纯粹的合乎理性的假设（rational hypothesis），即一个基于主观上的根据来认定某物是真实的从而获得有效性的意见，这只是因为人们除了以这些根据来解释这些作用（explain the effects）之外，根本不可能找到别的根据，尽管理性需要某种对它们做出解释的工具。另一方

245

面，建立在为了实践的（practical）目的而运用理性的需要之上的合乎理性的信仰（rational belief），可以被看做一种理性的假定（postulate）。因为尽管它还不是一个能够满足逻辑上的确定性的条件，但这一对真理的信念也并不次于知识[1]（假如持有这一信念的人的品德正直），即便它与后者并不是属于一类。

因此，纯粹合乎理性的信仰是路标或指南针，以此为凭借，思辨的思考者在超感官对象的领域中合乎理性地散步时，就能为自己确定方向了，而有着道德上的健全理性的普通人，则可以出于理论的和实践的目的，利用它来为自己的行程制定与计划了，并使这一计划与自己的整个命运的目的取得完全的一致。这同一个合乎理性的信仰，也必须成为其他所有信仰以及所有启示的基础。

理性才是上帝的概念（concept）及其存在（existence）的信念的唯一来源，它既不可能通过启示，也不可能通过任何外在的媒介进入我们的头脑，不管这个媒介有多大的权威。如果我经历了某种这样的一种直接的直觉，而这一直觉又不是发源于自然（在后者为我所知的范围内），那么上帝的概念就必定会提供一种指导，来判定相关的现象是否与所有的神性相容。尽管我确实不明白，现象怎么可能会表现出那种甚至就质的方面来说的只能思考到、却永远不能直觉到的东西，但这一点起码是很明显的：在我的能力足以断定那种内

---

〔1〕 信仰的坚定（Firmness）有赖于一种意识，即信仰是不容改变的（unalterable）。现在我完全肯定，没有人能够反对“有一个上帝”（There is a God）的命题，因为人们在哪儿能够获得这种洞见呢？因此，合乎理性的信仰与历史的信仰是不同的。对于历史的信仰，随着相关问题的知识不断增长，人们总是能够找到相反的证据，因而他们也总是保留着改变自己意见的权利。

在地或外在地对我的感觉产生作用的东西就是上帝之前，我必定已经拿它和我的合乎理性的上帝概念进行了比较，但不是去确定它是否与后者相符合，而只是去确定它与后者是否相冲突。以同样的方式，即便没有找到任何与这个现象直接呈现给我的概念相冲突的东西，这个现象、直觉或直接的启示——随便人们给这种表现起什么名字——绝不会证明某个 246 其概念需要无限的（infinite）尺度来将其与一切被造物区别开来的存在（being）的存在（existence），除非它的概念受到了不恰当的规定，从而极易和可能有的幻觉结合在一起。但没有任何经验或直觉适合于这一概念，或是以一种毫不含糊的方式证明这种存在的存在。所以，从来没有什么直觉能使任何人从一开始就确信最高存在的存在；合乎理性的信仰必定是首先出现的，然后某些现象或启示才能给我们以自由，去探究我们把神圣的地位归诸那些向我们说话的或是将自身呈现给我们的东西是否是适当的，以及这些现象是不是和这一信仰是一致的。

因此，如果我们否认了理性在涉及诸如上帝的存在和来世这类超感官对象的事务中具有当然的权利，那么这就为各种各样的狂热、迷信甚至无神论敞开了大门。然而，在雅克比和门德尔松的争论中，似乎所有观点都是要以这种方式颠覆理性的权威。我不确定是否这只是影响到了合乎理性的洞见（rational insight）与知识（鉴于思辨应有的力量），也不知道是不是连合乎理性的信仰（rational belief）也被拒绝了（鉴于任何人都能随其所愿地变换信仰）。有人甚至倾向于根据下述的发现来做出后一种推断，即斯宾诺莎的上帝观念据

说只是与所有合乎理性的原则保持了一致[1][2]，但还是应当拒绝的。因为尽管承认思辨理性本身无法领会某种像上帝这样的存在的可能性（possibility），我们一定会认为上帝就是这种存在，是与合乎理性的信仰完全一致的，但主张理性甚至能够领会某个给定对象的不可能性（impossibility），却不能够从别的渠道认出这个对象的现实性，则是与这个对象确实存在的信仰以及信念是极为不相容的。

247

---

〔1〕 我很难理解上文提到的那些学者是怎样在《纯粹理性批判》中发现我对斯宾诺莎主义（Spinozism）的支持的。《纯粹理性批判》就其关于超感官对象的知识的论述而言，完全剪除了教条主义的羽翼，而斯宾诺莎主义在这方面却是如此的教条主义，以致就其证明的严格性而言，甚至可以与数学相媲美。《纯粹理性批判》证明了，知性产生的纯粹概念的表格（即知性范畴表——译者注）必须包含一切纯粹思想的材料；而斯宾诺莎主义却主张自身进行思考的思想，从而主张某个同时存在于它的作为主体的权利之中的偶然的属性——这是一个在人类知性中没有位置的、与后者也不相容的概念。《纯粹理性批判》表明，要想断言一个本身就是思考的对象的存在是可能的，仅仅使其概念免于自相矛盾还是不太够的（尽管后来的某个时期在必要的情况下还是可以假定这种可能性的）。然而，斯宾诺莎主义却自诩已然意识到了某个存在的不可能性，而这个存在的理念只包含知性所产生的纯粹概念：这些概念由于完全脱离了所有可以感知到或经验到的状况，因此在其中根本就发现不了矛盾。不过，这种夸张的断言却找不到证据来支持自己。这就是斯宾诺莎主义直接导致狂热的原因。相反，将狂热排除出去的唯一可靠的方式，就是以上文所说的办法划定纯粹理性的边界。——与此类似，还有学者从《纯粹理性批判》中察觉到了怀疑主义（scepticism），尽管这部著作的全部意图是为了获得先验知识的范围内的可靠的、确定的结论。他还发现了这些批判性研究的辩证法（dialectic），尽管它们的全部目的是为了永久地解决或消除辩证法，因为不管谁以一种教条的方式利用它，都不可避免地使纯粹理性陷入困境之中。新柏拉图主义者自称为折中学派（Eclectics），是因为他们自己以与早期的作家们完全一样的方式将它们引入了后者的著作中之后，成功地发现了这些著作的自负；所以就这个方面来说，太阳底下并无新鲜事。

〔2〕 斯宾诺莎主义是荷兰哲学家巴鲁赫·德·斯宾诺莎（Baruch de Spinoza，1632～1677年）的追随者建立的一种学说。它主张上帝与自然的统一，是一种泛神论思潮。

具有智识能力和思想丰富的人们啊！我敬重你们的才华，珍视你们的人情。但你们可曾充分地考虑过自己正在做些什么，以及你们对理性的攻击可能会导致什么后果吗？你们无疑也希望思想的自由（freedom of thought）不受侵犯，因为没有它的话，就连你们自己的天才的发挥都会很快走向终结的。让我们来考虑一下，若是诸如你所提出的那些程序被普遍接受，将会使这种思想的自由蒙受什么样的遭遇吧。

对思想自由的反对首先来自公民的强制（civil coercion）。我们确实说过，尽管较高的权力会剥夺我们的言论（speech）或写作（writing）自由，但它不能剥夺我们的思想（thought）自由。不过，如果我们不是在，比如说吧，一个和其他人生活在一起的社区——在这里，我们把自己的思想传达（communicate）给他们，他们又把他们的思想传达给我们——里思考的话，我们的思考会达到什么水平，又会有多么确切呢？因此，我们可以得出结论，即剥夺了人们公开传达其思想的自由的那同一个外在的限制，也废除了他们的思想自由这个在所有公民生活的重负中仍然保留给我们的财富、这个提供给我们的克服这种状态之下的所有灾难的唯一手段。

其次，思想自由也用来表示对道德约束（moral constraint）的反对。凭借着这种道德约束，某些公民无需利用外在的强力，就可以在宗教事务上把自己树立为别人的导师，并成功地宣布一切合乎理性的研究无效——不是通过辩论，而是通过规定信条。他们极为害怕独立研究的危险（dangers of independent investigation），于是就在人们尚且年幼的时候就把这些信条印在了他们的脑海中。

第三，思想自由也是指理性除了自我施加（which it imposes on itself）的法则之外，不服从于任何法则；而其对立

面则是不守法则地滥用（lawless use）理性的准则［跟天才人物幻想的一样，这样做是为了比在受到规则（laws）约束的情况下看得更远］当然，这样做的结果就是，如果理性不想服从自我施加的法则，它就必定要在别人强加的法律之束缚下屈尊俯就。因为没有任何东西——甚至是最大的谬论——不遵从某种法则而能维持太长时间的。因此，在思考方面自己供认的（self-confessed）不守法则地滥用，其不可避免的后果（即免于理性约束的后果）就是：思想自由从根本上废除了；而且正是因为责任并不在于，比如说吧，运气不好，而在于纯粹的自负，故而自由就确确实实地被抛弃掉了（thrown away）。

248

此事的因果链条大致如下所述。起初，天才（genius）对自己无畏的飞翔感到惬意，于是挣脱了理性以前牵引着的绳线。接着，他很快就迷上了自己那些专断的主张和雄壮的野心，于是现在似乎给自己加了一顶王冠，而立于这顶王冠之上的迟缓而又笨拙的理性则看起来极为不合时宜；然而，它却仍然利用理性的说辞。之后，它采行了理性的最高法律是无效的这一准则，虽然我们这些普通的必死之人将这个准则看做狂热（zealotry），但仁慈的大自然最为宠爱的那些人，却称之为启示（illumination）。同时，语词的混乱也会很快在他们之间蔓延开来，因为尽管理性自身的教导就适用于每一个人，但每个人还是遵循着自己的灵感（inspiration）。所有这一切的最终结果就是，内在的灵感不可避免地通过外在的证据转变成事实，而本来是可以自由选择的传统最终也变成了强制性的（binding）文件：总之，真理完全被事实——即迷信（superstition）征服了，因为这至少还能沦落到一种法定的形式（legal form），使和平得以恢复。

但既然人性理性总还是要为自由（freedom）而不断奋斗——这是它凭借长久以来的不驯服的自由（liberty）所产生的首要的用途——那么一旦脱离了束缚，它必将堕落为滥用，堕落为使自己免于一切约束的自身力量的自负，堕落为对思辨理性——它只承认能够由客观的（objective）根据以及专断的信条证明的东西，粗暴地抛弃了其他所有东西——的唯一权威的迷信。如今，理性摆脱自身需要（own need）的这样一个准则，即放弃合乎理性的信仰，被称为无信仰（unbelief）。但这跟历史意义上的无信仰不是一回事，因为不能认为后者是有意要这样的，也不能由此认为凡是对其表示赞同的人都应为自己的行为负责（因为只要某个事件得到了像数学证明一样的充分证实，那人人都会相信它是事实的）。相反，这是一种合乎理性的无信仰（rational unbelief），一种不受欢迎的心智状态，它剥夺了道德律激励内心的所有力量，最终甚至剥夺了它们的整个权威，从而引起了一种叫做放任主义（libertinism）的态度，即一种不再承认任何责任的原则。就在这个时候，当局为了确保国内的事务不致堕入彻底无序的状态而介入进来。既然他们认为最剧烈的措施也是最合适的，它们就会将思想自由的原则整个地废除，并使思想界本身像别的界别一样，服从于国家的法律。因而，思想自由的原则若是想要脱离理性的法则而行动，最终必将毁掉自身。 249

人类的朋友以及它们奉为神圣的那些存在的朋友！在经过仔细和诚实的审视之后，请接受那些对你来讲最为可信的东西吧，不管是事实，还是合乎理性的辩论得出的观点。但请不要否认理性那在世上造就至善的特权，即作为真理的最

终试金石的权利吧![1]如果你做不到这一点，你就不配享有这种自由并（即使暂时享有自由也）必将丧失掉它；而且你会把同样的不幸带给那些拥有无辜心灵的人——他们本来是倾向于合法地（lawfully），从而也是以一种符合世人最佳利益的方式运用自由的!

[1] 独立思考（To think for oneself）是指在自身中（即在自己的理性中）寻找真理的最高试金石。一直独立思考所遵循的准则就是启蒙（enlightenment）。如今这似乎比那些将启蒙和知识（knowledge）等同起来的人所认为的需要花费更少的力气，因为启蒙主要在于运用自己的认知能力时遵循某个消极的原则，而那些极富知识的人通常在运用它时却极少受到启蒙。运用自己的理性只是说，无论何时，只要一个人想承认某事物，那他就要问问自己，是不是能够将承认它的理由或那些从公认的事物中推导出来的东西，转化为统摄理性之运用的普遍法则。每个人都能以此来检视自身；只要这样做了，人们就会发现迷信和狂热立刻就消失掉了，即便这样做的那个人还没有足够的知识基于客观的根据来反驳它们。因为他只是在利用理性的自保（self-preservation）法则。因此，通过教化的办法将启蒙的基础建立在个人的主体（individual subjects）之内是非常容易的；一个人必须在年幼的时候就开始让自己幼稚的心智养成这种思考的习惯。不过，启蒙一个时代（era）却是一个相当长期的过程，因为还有无数的外在障碍，它们要么抵制教化的方式，要么使其难以贯彻。

后记

250

这本书付梓后的二十多年间，康德作为一个政治思想家的地位在说英语的世界获得了极大的抬升。越来越多的学者想要把他排在政治思想史领域最重要的人物之列。约翰·罗尔斯（John Rawls）那部广为人们讨论的重要著作《正义论》（*A Theory of Justice*）也受惠于他[1]，而他也确实影响了罗尔斯。（甚至法律史学家和法学家也注意到了他的著作，但他们的发现不在本书的讨论范围之内。）[2]关于他政治思想的二手研究文献也有很大的增长，而且也不局限于康德研究一直都很兴盛的德国。尽管许多著作——或许是不可避免地——都在各自的领域内辛勤耕耘，但在康德政治思想的研究方面还不曾有革命性的发现。不过，鉴于研究兴趣的增长，也许不仅提出一些新的问题，而且也详尽地阐述一下在我原来的导言中简要地提到或只是暗示到的那些研究的面貌，也是无

---

〔1〕 马萨诸塞州剑桥，1971 年。康德的思想在本书各处可见，尤其体现在第 251 ~ 257 页的“对‘作为公平的正义’的康德式理解”（The Kantian Interpretation of Justice as Fairness）一文中。

〔2〕 比如可以参看很多学者在《哥伦比亚法律评论》（*Columbia Law Review*）上发表的论文；还可参看查尔斯·泰勒（Charles Taylor）：“康德的自由理论”（Kant's Theory of Freedom），载《哲学与人文科学：哲学论文》（*Philosophy and the Human Sciences*: *Philosophical Papers*），II，剑桥，1985 年，第 337 页，此处强调康德对罗尔斯以及罗纳德·德沃金（Ronald Dworking）的《认真对待权利》（*Taking Rights Seriously*）都产生了影响。

可非议的。下面的一些评述要么是一般的概述，要么是对具体问题的说明。为了方便参照，它们根据如下这些标题来编排——“政治上的理性讨论的本质”、“成熟的政治判断的特征”、“作为法定秩序之基础的财产权”、“道德与政治”、“共和体制：代议制与分权”、“康德与法国大革命”、“康德对反叛权利的拒斥”、“对反叛权利的拒斥与20世纪的极权主义”、“顺从政府的限度”、“普鲁士的背景”以及“康德反对世界政府的观点”。

251

一、政治上的理性讨论的本质

这里首先处理更为一般的问题。汉斯·萨内尔（Hans Saner）在其具有挑战性的、整体看来也很受欢迎的著作《从战争到和平的康德进路：对立与统一，康德政治思想的进路》(*Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Widerstreit und Einheit, Wege zu Kants politischem Denken*)[1] ——这本书已经被翻译成英文，书名稍具误导性：《康德的政治思想：起源与发展》(*Kant's Political Thought. Its Origins and Developments*)[2] ——中认为，康德的隐喻手法表明，他在其学术生涯最开始的时候就对政治产生了浓厚的兴趣；他指出，康德从1755年之后不断在著作中使用战争与和平的意象。萨内尔夸大了这一情况，因为隐喻必须小心翼翼才能够理解。要想从中得出有效的推论，还需要其他的证据。正如我在导言中所说，直到

〔1〕 慕尼黑，1967年。

〔2〕 芝加哥/伦敦，1973年。它主要关注康德作为一个参与论战的人，使用了什么策略，正如帕特里克·莱利（Patrick Riley）在《康德的政治哲学》(*Kant's Political Philosophy*)［新泽西州托托华（Totowa），1983年］第158页所指出的那样。

1763年以前，康德已发表的和未发表的著作都没有明显地涉及政治，这是后来才有的事。此前他也没有开设关于公法的讲座。不过，即使最早在前批判时期，康德在（已发表的）著作里直接或间接地提到了政治，相较于他在《纯粹理性批判》——他在这本书里提到了我称之为“（康德式）政治的普遍原则”的最敏锐的构想[1]——中不得不谈到的、与政治有关的事情，那些仍然是无足轻重的。[2]但第一批判的一个较为深入的段落——我以前没有提到——详细说明了他对政治的态度，在他看来，这里的政治隐喻是为了说明政治通过诉诸理性所设定的那些原则所应遵循的模式。他指出了一种稳妥的政治理路，它既不与道德相冲突，却又很实用。它关注的是理性在政治领域内能够发挥何种作用这一基本问题。这里说的那个段落出现在《纯粹理性批判》第二版的最后、被冠以“在论争上使用纯粹理性的训练”部分。[3]康德在这部分的开头提到，在理性发挥作用的所有事业中，它必须使自身经受批判。批判性研究对所有人开放，理性的地位也使其不可能对此予以限制。因为理性的存在就是建立在自由之上的，这就排除了一切形式的专制主义。自由的理念尽管本 252

---

〔1〕 参看AA III，247；AA IV，201；也可参看上文第191页。

〔2〕 参看上文第23页。

〔3〕 参看AA III，第491～495页。我注意到了奥诺拉·奥奈尔（Onora O'Neill）1986年在布里斯托尔大学开设的深入浅出的塔克里德讲座的第一场；也可参看她有趣的论文“康德式的政治I：理性的公共使用”（Kantian Politics. I: The Public Use of Reason），载《政治理论》（PTh），XIV，1986年，第523～535页。还可参看弗里德里希·考尔巴赫（Friedrich Kaulbach）：《对康德晚期法哲学及其先验方法的研究》（*Studiren zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*），维尔茨堡（Würzbug），1982年，第130页。他指出，在康德看来，纯粹理性的批判方法是能够评断理性自己所认识到的那些问题的唯一真正正义的法庭。

身是一个从属于本体领域的先验理念，却是唯一能够在现象世界里（即在我们合乎道德的行动这种能力方面）获得证明的理念。因此，任何观点互相冲突的讨论必定发生在一个遵行自由原则的竞技场中。既然理性总是对争论开放，那么它就绝对不能让自己服从于没有必要的审查制度——那是荒唐的。反过来，后者也不能让理性服从于它——那是不公正的。理性必须能够完成自己的任务，即力图驳倒所有不能根据合乎正义的政治原则得到证明的主张。

所有争端应当在其面前辩论和解决的那个法庭就是理性自身。不过，它却不是一个法官高高在上地做出裁定的正义法庭，而是一个所有意见都得经受检验，并通过思考的运用来达成结论的法庭。理性必须要建立基本的原则，使各种政治争端以之为标准获得解决。为此目的，意见和反对意见都是必要的，直到运用理性最终达成建立在正当政治原则之上的更好的意见。只有通过在理性法庭讨论的方式，我们才能避免"战争"（康德特意地使用了这个术语，在印刷时以斜体字强调）。如果拒绝了理性，尤其是运用武力的话，至多也不过达成暂时的休战。因为冲突的各方必然会有一个人取得胜利（康德专门用这个词来强调武力的运用），在这种情况下根本不可能达成真正的和平，而只是一次还要引起后续战争的停战罢了。往往发生的情况是，要么双方都获胜，要么其中胜利的一方强迫另一方与其达成和平，而事后才发现这是一个得不偿失的胜利。

通过正确地运用理性，就能以一种不同的方式来处置争端。它们可以通过法庭上的辩论获得解决，即采取德文词Prozeß（指一种过程或一起诉讼）所表示的那种连续不断、一以贯之的辩论的方式，通过发掘支持不同论点的原则来发现造

253

成争端的根源。这是“一种对理性辩论的开放式信奉”[1]。诚然，我们在道德上有义务去发现更好的主张，一旦我们为它说服，就必须坚持它的正确性。因此，正如康德所强调的，理性能够建立永久的和平，这还不是某个有可能在地球上达到的确定情况，而是一个需要为之奋斗并越来越接近的目标。

康德在《纯粹理性批判》中以隐喻的手法使用了“战争”与“和平”这两个术语，这也照应了他在这卷政治著作选中充分发挥的政治思想的要旨。显然，根据理性的原则，战争或更准确地说，不在法定秩序的框架内使用强制力，是一种不正当的政治手段。政治问题不能通过暴力来解决；只有当国家据以运用强制力的那些原则由合乎理性的辩论认可时，才能使用强力。因此，必须首先明确基本的政治原则，否则的话，就会以教条式的办法来对待政治问题，导致专制主义的后果。换言之，在理性所建立的法庭面前的争辩与讨论，能够让教条式的看法与错误的理论在参考了合乎理性的观点和更好的理论后得到拒绝，正如卡尔·波普所说的，“我们力图让那些错误的理论在自己这里消失”[2]。

在理性的法庭面前的讨论需要公开性，要求对所有人自由与平等地开放。这意味着宽容，正如歌德所说的，宽容正是思想界最为光辉的那个时代所流行的口号[3]。但康德的宽

---

[1] 参看T. J. 里德（T. J. Reed）:“不出家门的世界公民”（The Stay-at-Home Man of the World），载《泰晤士报高等教育副刊》（*Times Higher Education Supplement*），1985年6月21日，第659号，第15页。也可参看卡尔·雅斯贝尔斯:“康德论永久和平”（Kant zum Ewigen Frieden），出自雅斯贝尔斯的《立场与争论：论文集》（*Aneignung und Polemik. Gesammelte Aufsätze*）。

[2] 参看“与卡尔·波普的谈话”，出自布莱恩·麦基（Bryan Magee）编:《现代英国哲学》（Modern British Philosophy），伦敦，1971年，第73页。

[3] 参看他的自传《诗与真》（Dichtung und Wahrheit，Poetry and Truth），III，第12页；歌德:《著作集》（Werke），汉堡，1949－1964年，IX，第512页。

容概念却并非发源于当时的流行风尚，而是深深扎根于他批判哲学的核心。这一观念假定，人与人的交流是——或至少应该是——与理性所设定的各项标准保持一致的。这样一来，从原则上讲，任何观点都能为人——不仅是提出的人或被选定的那几个人，而且是每个拥有成熟心智的人——所理解。254 因此，必须保证合乎理性的想法得到公开传布。私下里的自我审查永远是不够的。因为只有将想法公之于众，人们才能对其进行批判。正如康德在《何谓在思考中确定方向?》中所说的，“思想自由……是指理性除了自我施加的法则之外，不服从于任何法则；而其对立面则是不守法则地滥用理性的准则……如果理性不想服从自我施加的法则，它就必定要在别人强加的法律之束缚下屈尊俯就……”[1]。但传布（或讨论）的出发点也应该是为了获得真理或避免谬误。因为公开传布一个人的想法是不够的——毕竟，谬误可以通过大声呼喊或站在屋顶上重复而传扬甚远；观点还必须经受最为严格的公开批判，即根据理性所设定的标准进行的批判。公开传布的原则也意味着，凡是基于权力而非理性所发布的观点，必须被那些并不从属于这个权力的人们审查与批判。康德还反对谬误、偏见、狂热、被误导的激情、迷信、教条、被迷惑的思维乃至各种各样非理性的东西，但他却并不想压制非理性的或不宽容的观点。当然，它们也必须经受严格的公开批判。与此相应，理性的合法运用也必须得到保护。

这样一来，就必须为理性的适当运用设定一些标准。在《判断力批判》中，康德确定了公开讨论应当遵守的三个准则。第一个是“不偏不倚的（unprejudiced）思考”[2]或“从

[1] AA VIII，第145页；参看上文第247页。

[2] I，2，§40；AA V，第294页。

不消极的（passive）理性”[1]原则。它要求一个人“亲自思考”[2]，也就是说，独立地运用理性。为了做到这一点，一个人必须像康德在《何谓在思考中确定方向?》中所说的那样，“每当被催促着承认某件事时，问问自己有否可能把承认它的理由或是被承认的事物所衍生的规则，转化为足以统摄理性运用的普遍原则”[3]。换言之，独立思考是“真理的最高试金石”[4]，它引导人们摆脱了对“启蒙”（enlightenment）的迷信。如果我们遵守这一准则，那么我们将审慎地前行，而不再试图了解那些“超越了我们知性”[5]的东西。尽管如此，既然我们总是受到诱惑去逾越知性的边界，既然别人也总是鼓励我们这样做并保证跨越这些边界是力所能及的，那么我们很可能会踌躇再三。这样一来，启蒙就是一个既费力又缓慢的进程了。 255

第二个是“广泛的（enlarged）思考”原则[6]，这要求我们克服自己理解事物的狭隘视角，养成“做判断时使自己摆脱个人主观境况的习惯，因为对个人主观境况的考虑束缚住了我们对其他事物的看法，而从普遍的立场（universal point of view）做出判断则只有通过换位思考的方式才行”[7]。第三个是“一贯的（consistent）思考”准则，这是三个原则中“最难做到的”[8]。诚然，为了根据这一原则行事，我们不得不

---

〔1〕 I，2，§40；AA V，第294页。

〔2〕 同上。

〔3〕 AA VIII，第146~147页；参看上文第249页。

〔4〕 AA VIII，第146页；参看上文第249页。

〔5〕《判断力批判》，I，2，§40；AA V，第294页。

〔6〕《判断力批判》，I，2，§40；AA V，第294~295页。

〔7〕 同上。

〔8〕 同上。

将前两个准则结合在一起，并且坚定地遵守它们，使它们成为我们的第二本性。[1]

如果在公开讨论中遵循这些原则，公开运用理性就能够提供一个准绳，借此我们就能判断是否政治制度已经在朝向正义的政治社会前进，以及前进到了什么程度。此外，这也是公民们根据理性所设定的标准以适当的方式来辩论政治问题，并确定一个国家是否是根据（正义的）政治原则进行管理的唯一办法。

对康德来说，坚信公开讨论政治的必要性是很自然的。毕竟，他是学者和科学家。正是学问和科学需要自由公开的知识传布，因为审查制度与任何学问上的或科学性的辩论都不相容，而批判却是极为必要的。如果知识进步了，错误的理论必定就消失了。[2]此外，知识的增长大概也是历史最为明显的特征了。[3]因此，自由公开地表达想法就是必需的。与此相似，如若不把政治和社会弊端公之于众，接受正当的政治原则的检验，那它们就无法得到根除。正因为那些掌权的人往往倾向于掩盖低效率、无能、腐败和恶行，不受妨碍的公开批判才是绝对必要的。实际上，尽管他可能没有意识

256

〔1〕关于这个问题，可参看奥奈尔（O'Neil）："康德式的政治 I：理性的公共使用"（Kantian Politics. I: The Public Use of Reason），载《政治理论》（PTh），XIV，1986年，第523～535页。上文也参考了本文。

〔2〕欲知这一观点的经典表述，请参看卡尔·R. 波普：《研究的逻辑》（Logik der Forshung），维也纳，1935年［英文本为《科学发现的逻辑》（*The Logic of Scientific Discovery*），伦敦，1959年］。

〔3〕参看卡尔·R. 波普："历史哲学的多元主义进路"（A Pluralist Approach to the Philosophy of History），出自埃里希·史特艾斯勒（Erich Streissler）编：《自由之路：弗里德里希 A. 冯·哈耶克纪念文集》（*Roads to Freedom: Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*），伦敦，1969年，第183页及以后各页，第200页。

到这一点，但准许公开批判是符合统治者的利益的，因为它增加了改革的几率和频率，从而避免了叛乱，保障了政府、法治及国内外和平的持续。

二、成熟的政治判断的特征

想要承认或者参与理性的公开运用是心态成熟（更准确地说，是正在走向成熟）的表现。“成熟的”（mature）或“成熟”（maturity）这样的术语是康德刻意使用的另一个隐喻（确实，他运用了一系列的隐喻来说明从不成熟到成熟的变化对于启蒙的必要性）。[1]不过，在康德看来，成熟并不是一个确定的状态，而是一个永不停歇的发展过程。在政治领域中，只有当人们能够独立做出决定时，他们才确确实实是启蒙了的。一个人没有权利把任何一个别的成人当成未成年人来对待，不管是他的父母还是别的什么人，更别提当权的人了。人人都有获得独立地位——即成为一个自主的个人——的权利。

学会独立运用自己的理性并防止自己随意地强制他人，确实是人们的道德义务。只要做不到这一点，他们就还没有成熟，就要为缺乏精神和勇气做该做的事而愧疚不已。从原则上说，任何否认别人有权达到成熟的人，尤其是统治者，都是不对的。康德承认，出于实际情况的考虑，这个过程诚然会有些延迟，但宣称可以将它永远推迟下去却是一个可憎的恶行。[2]因为理性——这是事情的关键——必定是在一定

---

〔1〕 参看上文第54~55页；也可参看里德（Reed）的“不出家门的世界公民”，第15页。

〔2〕《单纯理性限度内的宗教》，IV，§4；AA VI，第188页。康德称之为“对神的特权（prerogative）的干涉”。

的社会背景下运用的。因此，对每个人来说，尤其是对政府的统治者来说，设计并推进一种能让每个人都运用自己的理性的政治制度，就是他们的一项义务。但只有在一个根据理性原则组织起来的状态/国家（state）中，也就是如康德所言，在一个共和制的国家/状态中，才可能做到这一点。

无疑，以我们这个时代的视角来看，当康德写到个人权利的内容时，他跟当时许多人一样，对什么样的个人有望达成成熟和政治判断的独立持有一种非常狭隘的看法。他将人口的大多数——挣工资的人、各种被雇佣的人（除了教授和高级公务员，大概也不包括国王和朝廷的大臣）、判刑的罪犯和所有妇女——排除在外，表明了一种对人类能力的诚可遗憾的短视；但也必须承认，康德原则上认为，每个人都应当获得独立的机会。不过，不管哪儿都找不到他说过妇女也拥有这种与生俱来、不可分割的能力。这一限制在今天是不可接受的，这一点毋庸多说。当然，肯定也得说说"成熟"这个术语到底指的是什么；举一个极端的例子，尚在襁褓中的婴孩儿当然要排除在它的定义范围之外了。

257

康德在政治方面的首要关切是个人。就此他表达了启蒙运动的信念，即所有个人都有平等的权利去自由而独立地生活。从卢梭那里，他了解到"尊重人类"是一项义务，而只有当一个人着手"诉诸人类的权利"[1]之时，他才能做到这一点。这也是每个人的义务。不过，权利必须得到保障，而又只有法律能够保障每个人的权利。但法律意味着强制。因为在康德看来，政治理论的问题是怎样使强制力变得正当，这意味着将法律与自由结合起来。因为似乎只有当人们明白

〔1〕 AA XX，44。

除非所有人都服从于普遍可行的法律体系一以贯之的强制力，否则自由是不可能的这一点，他们才能接受强制力的存在。[1]为了将这一体系认作正当的并接受下来，公民们必须知道，所有法律都必须公开，并能被所有人公开审查，而没有被当权者镇压、迫害或杀害的风险。与此相应，我们也必须意识到，不遵守法律就侵犯了所有生活于公民社会中的人固有的“合法”自由与每个人的基本权利。[2]

三、作为法定秩序之基石的财产权

258

对康德来说，既然这个世界的每个人都有这样或那样他可以称之为自己的东西，必须防止这一权利受到别人的干涉，那就有必要制定法律。在自然状态下，外在的占有只是暂时的，因为它缺乏法律的保护。因为拥有某物意味着有能力阻止别人占有它或干涉它。为了保护这种获得的权利，我们必须生活于国家之中。国家的任务是，制定法律使一个人在自然状态下对某物的占有变成合法的拥有。不过，在康德看来，占有财产或修正财产权并不是国家的任务，即便为了达到经济上的平等也不行。诚然，在经济生活领域，不平等必定是广泛存在的。但经济权力并没有赋予任何一个人强制他人的权利，只有代表人民联合意志的国家才有权这样做。正如封建义务是不合理的一样，滥用经济权力也是不允许的，因为提供服务的契约必须是自愿达成的。但保障公民的安乐或幸

---

〔1〕参看T. M. 普格（T. M. Pogge）：“康德的正义理论”（Kant's Theory of Justice），载《康德研究》（KS），LXXIX，1988年，第407～433页。这篇文章强调，康德坚持在执行法律的过程中保持一贯的重要性。

〔2〕参看约翰·E. 艾特维尔（John E. Atwell）：《康德道德思想中的目的与原则》（*Ends and Principles in Kant's Moral Thought*），多德艾希特（Dordrecht）/波士顿/兰卡斯特（Lancaster），1986年，第172、177页。

福也不是国家的职责，他们必须在法定秩序的框架内凭借自己的“才智、勤奋和好运”[1]追求自己的幸福。正如一个人没有幸福的权利一样，他也没有在经济上过好生活的权利。他只有追求在经济上过好生活的权利，正如他也有权追求幸福一样。

鉴于这种态度，人们可能认为康德会支持财产所有者。[2]但重要的是，不要过度简化康德对财产所有权的态度。诚然，他并没有将积极公民权赋予每一个人，而只授予了那些独立的人。他暗示说，每个人都有机会变得独立。此外，独立性对他来说并不只是存在于实际拥有财产这方面，而且也存在于工作的领域中。不过，尽管他明确经济上的强制是错误的，但他并没有触及经济权力的滥用会使富人获得政治权力这一问题，因为签订一份提供服务的契约应该是自愿的。但我们不应该指望康德会预料到那些只是出现在19和20世纪的全部问题。他也不会使用“社会正义”，这一术语对他来说确实是极为陌生的概念。正义要求建立最低限度的法律的和政治的状态，为个人追求自己在经济上的愿望和安乐创造条件，但这并不是根据国家批准的一项规划，通过分配或再分配的方式重构社会。然而，这还是暗示了要保证最低限

259

---

〔1〕 AA VIII，第292页；参看上文第75页。

〔2〕 欲了解康德政治思想中财产权的作用，请参看苏珊·迈尔德·谢尔(Susan Meld Shell)：《理性的权利：康德哲学与政治研究》(*The Right of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*)，多伦多/水牛城（Buffalo）/伦敦，1980年，以及玛丽·格里戈（Mary Gregor）：“康德的宪政理路”（Kant's Approach to Constitutionalism)，出自阿兰·S. 罗宾鲍姆（Alan S. Robinbaum）编：《宪政：哲学的维度》(*Constitutionalism: The Philosophical Dimension*)，法律研究文丛（Contributions to Legal Studies），第46卷，纽约/韦斯特科特（Westcott）/科恩(Conn)，1988年，第69~87页。

度的经济安全，尽管具体的安全程度不能诉诸先验原则确定下来，因为这被限定为经验判断的事务。

四、道德与政治

政治正义意味着，只要原则上人们不能通过政府的行为或法律自愿表示同意，那么在这些事情上，他们都能够不受约束地做出道德上的决定。（不管他们实际上有没有表示同意，在这件事情上都没有影响。）道德从根本上绝对是一项私人事务。没有人能够解除自己或别人做出道德决定的负担。因此，政治应当关注的是建立一个法定框架，保障个人得以过合乎自己内在人性的道德生活。理性是他们唯一的向导。既然他们是人类，那么他们就会追求幸福，而且他们也有这种权利。但幸福的目标并不是政治行为的恰当向导，正如理性也没有能力建立一个客观的标准，确定地勾勒出通向幸福的道路一样。

国内外的共和体制并不能让人更好——那需要新的标准来衡量。它只是提供了一种状态，使得人们更容易做出合乎道德的行为罢了，因为在这种状态下，人们的行为越来越少地与法律或政府行为相冲突。“康德式的共和制尊重合乎道德的行为必需的自由（法律之下的自由），实现了一些道德上的目标（尽管从来都不是动机），并且提供了一种法定的安全状态，使得在其中出于善意而做出的行为不被看做仁慈的蠢事……”[1]换言之，为了创建一个伦理共同体，使得其中的所有人都合乎道德地行动，从而实现至善（更准确地说是

〔1〕 雷利（Riley）:《康德的政治哲学》(*Kant's Political Philosophy*)，第99页。

260 接近至善），就有必要建立正当的政治状态。[1]

五、共和体制：代议制与权力分立

道德上的决定是由个人而非全体人民做出的。诚然，康德从来都不是平民主义者，他不相信人民的直接统治。它与权力分立的原则是相冲突的，因为它允许主权者（人民）既制定法律，又实施法律；而在康德看来，这无异于专制。此外，它也干扰了理性的公开运用。（显然，他并没有给公民投票留下余地。这一制度在瑞士运行得很好，但自法国大革命以来，却为其他地方的暴君滥用。）

与人民的直接统治这种对康德来说相当于专制的形式相反，他拥护代议制。代表们的议会能够为合乎理性的辩论提供一个论坛。然而，他并没有说明代议制具体应当如何运行，也没有确定一些标准，使我们能据此来判断某种代议制的合适程度。[2]他似乎暗示，代表们比较不可能受到煽动性的演说、空洞的修辞和狂热行为的撼动，更不用说疯狂的盲信了，这些在康德来看都是非理性，而非全体人民的统治。他认为，代议制只适用于立法机关而非行政机关或司法机关，因为否则的话就会产生若干主人，每一个都声称拥有更高级的权利，这样就必定要陷入永久的冲突了。不过，三权分立却是必要的。当然，这一原则是社会契约的理念和国家的理念所包含的，因为它建立在实践理性的先验原则上。康德以三段论表述了这种观点，其大前提是，主权立法者制定“法律”；小

〔1〕 关于这一点，请参看亚米尔胡·亚夫（Yirmiahu Yovel）：《康德与历史哲学》（*Kant and the Philosophy of History*），新泽西州普林斯顿，1980年，第196页及以后各页。

〔2〕 参看上文第30～31页，我在那儿说明了康德观点的模糊。

前提是法律的执行者发布“命令”，以根据法律来行动。[1] 261
结论是，司法机关对每一宗个别案件做出正确与错误的判决（或“合法决定”）。因此，在先验的基础上，如果三权中的任何一方篡夺了其他两个任何一方的权能，那就是不正当的；只有严格遵守权力分立的原则，才能保障公民的权利和避免专制主义。

康德被证实的对美国革命的热情，以及他在北美独立战争中对于英国的批评，也许使其相信，英国的宪法允许专制的存在。（18 世纪的英国政府，不管是辉格党政府还是托利党政府，实际上经常操纵下院的选举，这是不容置疑的，不过在王权和内阁权力中存在着制衡的设计，尽管这种设计还不像美国 1787 年宪法所塑造的体制那样显著和重要。）[2] 康德的观点在很大程度上与美国宪法的制定者相合，也和 1789 年法国大革命的领导者以及 1791 年宪法的制定者一致。（尽管法国后来发生的事情走上了歧途，但这丝毫不能使他的理论归于无效。）

---

〔1〕 参看上文第 138 页。沃尔夫冈·凯尔斯汀（Wolfgang Kersting）在《秩序良好的自由：伊曼努尔·康德的法哲学与国家哲学》（*Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Recht-und Staatsphilosopie*），柏林/纽约，1984 年，第 260 页及以后各页强调了这一点。他还注意到，康德在《单纯理性限度内的宗教》（AA VI，第 139～140 页）中谈到作为道德世界统治者的上帝时，也使用了同样的三分法。也可参看西莫娜·葛亚德－法布埃（Simone Goyard－Fabre）的《康德与权利问题》（*Kant et le Problème du Droit*），巴黎，1975 年，第 200 页，她在此处强调了这种实践理性的三段论的重要性。

〔2〕 比如，英国和加拿大实行的议会民主制，在康德看来还不如美国的宪法和政治实践更接近他的权力分立理想。也可参看我在上文第 28 页及以后各页对这个问题的探讨。

六、康德与法国大革命

有人认为康德排斥宪法的更新。[1] 诚然，他把对历史发展而来的国家的外在形式的改变视为不正当的而拒绝了，[2] 262 但是他并不拒斥在宪法的实质方面进行革新。每个人都确实有义务为建立共和体制而奋斗。这尤其适用于政府，它应该自上而下地发起适当的改革，因为这样的改革才最容易达成相应的目标。在康德看来，路易十六不只发动了改革，他走得还要远（但国王本人却并不是这么想的）。他实际上把主权移交给了三级会议。所以，从严格意义上的合乎宪法的观点来看，法国根本就没有爆发什么革命。正如我说过的，这种对法国发生的事件的理解，初看起来似乎是有意曲解，或充其量是过分地刻板从而也不现实的理解。但实际上却并非如此。现在广为承认的是，当国王为了解决财政危机，在凡尔赛召开三级会议，从而废除了主权的时候，绝对君主制早就走到了尽头。[3] 尽管如此，康德并不想为革命者开脱。他的关切只在于详细地阐明这个宪法改革的特征。他非常清楚，人类事务发生了一场深刻的变革，否则他就不会这么强烈地指出，革命的精神在“它的观众内心愿望中激起了一种近乎热情的同情（sympathy），尽管表达这种同情的口号充满了危险”[4]。这种态度

---

〔1〕 海因里希（Heinrich）在《康德·根茨·勒贝格》（*Kant. Gentz. Rehberg*）第29页为此书所写的颇具洞察力和影响的导言中提出了这一观点。

〔2〕 AA VI，第340页；参看上文第162~163页。

〔3〕 参看上文第30页。也可参看威廉·多伊乐（William Doyle）：《法国大革命的起源》（*Origins of the French Revolution*）第二版，牛津，1988年，第115页。他在这个权威性的研究著作中写道，召集三级会议“等同于宣布权力已经从国王手中移交给别人了”。也可参看他的《牛津法国大革命史》（*The Oxford History of the French Revolution*），牛津，1989年，第185页。

〔4〕 AA VII，第85页；参看上文第182页。

只能用"人性内在的道德性情"[1]来解释。对康德而言，超然于法国发生的事件的哲学观察家的反应，特别是对1789年那些革命的目标以及尝试把这些目标付诸实践的1791年宪法的反应，是一个准确无误的符号，使他得以理解历史的目的——即引导人类走出自我招致的不成熟状态，走到自由和独立的境地。所以，革命本身和它的过程乃至它的精神都不重要，真正重要的是像康德一样的利益无涉的旁观者从局外对这些事情的看法。即使革命中的过激行为也不能影响这种看法。它们没有让他改变对这件事本身的观点：即便一场取得胜利的起义在其发展过程中没有带来"苦难和暴行"[2]，它也不能将一场革命合法化，成功的景象不能赋予任何人反叛的权利。[3]

263

七、对反叛权利的拒斥

康德绝对地拒斥抵抗、反叛和革命（他对这三个术语的使用是没有分别的）[4]的权利这一面，使得他对法国革命者的宪法目标满怀的热情这另一面，乍一看似乎有点自相矛盾。诚然，他对革命的拒绝似乎和其基本政治原则是不相容的。在他看来，一部宪法不能含有一个准许"合法的革命权利"[5]

---

〔1〕 AA VII，第85页；参看上文第182页。

〔2〕 同上。

〔3〕 参看海因里希（Heinrich）的《康德·根茨·勒贝格》（*Kant. Gentz. Rehberg*）第13页，以及艾特维尔（Atwell）的《康德道德思想的目标和原则》（*Ends and Principles in Kant's Moral Thought*）第193页，两人都持此论。

〔4〕 参看皮特·尼科尔森（Peter Nicholson）的"康德论绝不抵制主权者的义务"（Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign），出自《伦理学》（*Ethics*）LXXXVI，1976年，第216页。这篇文章研究了康德对这些术语的用法。

〔5〕 参看列维斯·怀特·贝克（Lewis White Beck）"康德与革命的权利"（Kant and the Right of Revolution），出自《观念史期刊》(JHI)，XXXII，1971年，第414页。

的条款；因为这会引发一个悖论：它允许了两个主权的存在，从而就毁掉了主权的真正基础——主权不可分割。实际上，它会导致无穷递归。[1]

为了支持他反对革命权的论点，康德援引了公开性的原则。这一原则声称，凡是在政治生活中与公开性不相容的东西都是不义的，凡是必需公开性的东西都是正义的，而凡是与公开性相容的东西则可能是正义的。[2]他坚持认为，一场革命必定需要秘密性，或至少需要某种程度的秘密行动，比如说密谋，因而必定违反公开性原则。不过，尽管在一个专制有效运行的国家里发动政变必定要求秘密性，但是在一个民主政体中进行反叛则未必需要这一点，因为反对派甚至有自由宣布其目标的机会。不过康德认为，那些公开拥护叛乱的人会遵照某个行为准则行事，而这一准则一旦"得到他们的公开承认，便会挫败自己的目的"；[3]因为它否认政府有统治的权利，并声称反叛者才有这样的权利。因此，它是自相矛盾的，按照这种逻辑，国家根本不可能存在。换言之，这个准则与正当的法律体系是不相容的。

264

八、对反叛权利的拒斥与20世纪的极权主义

因此，康德的法律理论以及政治理论是连贯的，并在逻辑上是一致的。但考虑到20世纪极权主义制度的经验，它还

---

〔1〕 参看上文第31页。

〔2〕 参看尼科尔森（Nicholson）的"康德论绝不抵制主权者的义务"第224页，非常感谢他的相关论述。

〔3〕 参看上书第224页。尼科尔森对这个问题的论述极为漂亮，他说，"要检视的并不是与叛乱相关的准则能否公开，而是它是否能成为法律。叛乱无法通过这种检视"。

站得住脚吗？即便他深信人性中那“彻底的邪恶”[1]，但他很难想到像纳粹德国那样的制度制造的那些恐怖行动。考虑到他的政治原则，他一定会反对极权主义。但在面对着这种极端的灾难时，他是否会改变自己的看法去拥护积极的抵抗或反叛行为，还仍然是一件值得怀疑的事。人们情愿他这样做。至少他会说第三帝国最为恶劣的暴行，比如说种族大清洗，由于未经法律的批准，因此是不合法的。但这样一来，他禁止反叛的问题还是一点儿都没得到解决。

在面对如此邪恶的制度时，为了免于政治无能的指控，人们可以说，在这样的一个极端专制的国家里，社会契约的理念被违反了，公民国家已经不复存在了，因为在纳粹国家，受害者显然不再被看做人类，而康德曾雄辩地声称，没有人有这样对待别人的权利：因为没有人能“变成一个家畜，被别人用来干某个特定的事情”[2]。因此，在一个极权主义国家中，正当的法律体系已经不再发挥作用，人们再一次生活在了自然状态之中。启蒙运动的另一理想——个人的自助——变成了当下的命令。（这一观点反映在德意志联邦共和国基本法的一个条款中，通过1968年的基本法修正案，抵制任何试图武力颠覆基本法（民主宪法）的人的权利明确地得到了批准。）但是否这一解释符合康德的思想则是有争议的；因为只有在一切权力都真正不复存在，无政府状态实际上已经发生的情况下，它才是适用的。（当然，极权主义国家往往是威权式的，因而至少在表面上已经处于无政府状态。）不过，康德的确考虑过，如果统治者由于践踏其臣民的基本政治权

265

〔1〕《单纯理性限度内的宗教》，1；AA VI，第17~53页。
〔2〕 AA VIII，第293页；参看上文第76页。

力而破坏掉正当的政治秩序，就会发生这种情形。在身后出版的一本笔记中，他声称，如果基本的契约被违反，那么人民就可以行使抵抗统治者的权利。[1]但既然他没有在亲自发表的著作中说明过这种观点，那么他很可能甚至是十有八九拒绝了它。考虑到他的性格和作为，说他相信在某些情况下的反叛权，但出于恐惧却表达了相反的观点，看起来似乎不太可信（plausible）。他从不发表任何自己认为不正确的东西。在那些他亲自同意发表的著作中，他走得最远的，也不过就是提到了"所谓的紧急权"[2]这个可能有的借口，但后者只是个托辞，康德从未以此来证明反叛行为的正当性。康德也从未说过，专制政体的存在为颠覆政府提供了正当的借口，不管这个专制政体有多么邪恶和罪恶滔天。

康德假定历史有一个目的，即当各国都建立共和体制时所达成的永久和平。因为他认为如若不然，历史就没有意义了。这个目标的必然实现或至少是接近实现的前景，让革命显得没有必要，因为迟早会达到想要的结果。但根据现代历史哲学的演进，这种对历史的目的论理解却是错误的。然而，即便不能够假定历史有某个目的，反叛在康德的体系中仍然是不正当的。即使当权者压制人们公开使用理性，压制笔头的自由——依照康德的说法，这是"人民权利的唯一保证"[3]。采取不同的主张，不管这是多么的诱人，都不能与康德的观点取得一致：他强调一以贯之毫无例外的法律的极端重

266

〔1〕 参看《反思》（the Reflection）第8043号，AA XIX，第590页。也可参看贝克（Beck）的"康德与革命的权利"第412页和海因里希（Heinrich）的《康德·根茨·勒贝格》第27页，两者都极富洞察力地讨论了这个问题。

〔2〕 AA VI，第321页；上文第145页。

〔3〕 AA VIII，第304页；上文第85页。

要性。[1]我们为共和国家的建立以及以共和国家的联盟为基础来建立永久和平而努力的义务，只是一项有条件的义务——也就是说，是一项必须在法律框架之内得到履行的义务——然而，不得违犯法律，不得图谋颠覆政府的义务，却是无条件的。

即便是丧失了王权的君主，也不能免于这种普遍适用的法则，从而获得反叛的权利。[2]因为如果他承认自己丧失了权力，他就像其他公民一样接受了法律的约束。如果他不承认自己被废黜了王位，在康德看来，他就处于这个国家之外。无疑，他可以试图重新夺取王权，但他却不受法律的保护。他还很可能需要别国的援助。但对康德来说，没有任何国家应该干涉别国的事务，除非那个国家已经分裂为互相交战的各方，陷入了内战的泥沼中。在那种情况下，如果别国或者以前的君主支持其中的一方或他方，那就没有反叛发生，因为根本就没有国家。因此，他国支持两方中的任一方都不是不正当的。然而，尽管干涉是允许的，但它跟以讨论的方式解决争端的办法相比，仍然是不大合意的。理性的商谈总是比使用武力要更为人们喜爱。

诚然，基于我们的极权主义制度经验，康德对公开的知识和公共性的极为强大的力量的信念，看起来有些天真。滥用公开性原则服务于邪恶的宣传、服务于传播谎言的权力，在20世纪发展和盛行起来了。然而，现代政治生活的

[1] 参看我的“康德与反叛的权利”（Kant and the Right of Rebellion）第190页，在那里我提出了相反的看法。尽管可以自圆其说，但这一看法与康德本人的观点是不一致的。不过，我仍然认为，极权主义是“安排好的合法政体”。

[2] 我很遗憾在自己的文章“康德与反叛的权利”第183页中错误地提出了这种解读（不过在我给本书所写的导言中倒没有重复这一点）。尼科尔森的“康德论绝不抵制主权者的义务”一文第225页使我修正了自己的看法。

这些特征并没有使康德的理论失效。调整公开的行为以隐瞒私人利益，这种在一切时代都司空见惯的趋势，也没有使其无效。[1]当然可以公开滥用理性，正如不合逻辑的、不正当的观点也可以在理性的法庭前提出来一样。在这两种情况中，没有一种能够保证正确的观点立即就能盛行。但如果通过公开讨论给理性充分的考察空间，那么迟早错误的观点会暴露出来，滥用公开性的行为就遭到嘲弄。正如康德所相信的，根据真正的启蒙运动的精神，真理最终必将获胜。

267

尽管如此，革命权利的问题仍然不能在康德政治思想的框架内获得解决，因为他没能处理好这个政治或社会领域中的划分都会出现的问题：因为在这些领域中，并不总是能做出像数学与逻辑的区别那样的区别，从而也不能得出判然分明的观点。[2]康德的观点包含着经验命题，因而这一问题是不可避免的。

---

〔1〕 参看于尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）：《公共领域的结构转型：对市民社会一个范畴的研究》（*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bügerlichen Gesellschaft*），柏林/新维德（Neuwied），1963 年，第 118～132 页。他在题为“作为政治与道德的中介原则的公开性（康德）”［Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral（Kant）］一章中讨论了公共生活的这一侧面，重印于兹维·巴查（Zwi Batscha）编：《康德法哲学材料汇编》（*Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*），1976 年，第 175～190 页。

〔2〕 我要把这一观点归给史蒂芬·科尔纳（Stephan Körner）。参看他的“论卢梭、罗伯斯庇尔和康德的合乎道德行为的标准”（On Rousseau's, Robespierre's and Kant's Criteria of Moral Action），出自 H. T. 梅森（H. T. Mason）和 W. 多伊乐（W. Doyle）编：《法国大革命对欧洲思想界的影响》（*The Impact of the French Revolution on the European Consciousness*），格勒斯特（Gloucester）/新罕布尔什州沃尔夫伯勒（Wolfeboro, NH），1989 年。也可参看他的《经验与理论》（*Experience and Theory*），伦敦，1966 年，以及我的文章“康德与法国大革命”（Kant and die französische Revolution），出自《教育学杂志》（*Zeitschrift für Pädagogik*）副刊，1989 年，第 293～303 页。

九、顺从政府的限度

但是否认反叛的权利，在康德看来，并不意味着对法律或对政府法令的服从是绝对的。遵从法律是一项义务，但不能够强迫一个人遵守要求他做出不道德行为的法律。譬如，政府没有权利强迫任何人撒谎、谋杀或皈依他并不信仰的宗教。诚然，不服从这样的命令是我们的道德义务。但我们决不能积极地（actively）抵制，也就是说，我们不能够用武力推翻政府。我们只应该通过不服从的方式，消极地（passively）抵制统治者。在这方面，康德引用的圣保罗的诫命，“我们应当服从当权者，因为他们是上帝任命的”（《罗马书》I，XIII，21～22）[1]就被康德明确引用的“我们应当顺从上帝而不是人”（《使徒行传》，V，29）[2]压倒了。

道德决定是自由的决定，但只有那些事实上能够践行的决定才能做出来。不能期望人们做出不可能的行为。然而，这并不是说，由于政治环境不利或有望造成人身危险，就没有必要做出合乎道德的行为了。 268

即便我们面临着人身危险——不管是监禁、折磨还是死亡——我们都没有权利反叛政府。“顺从上帝而不是人”的命令只允许消极的（passive）不服从。然而，不服从当权者往往是危险的。康德深谙此道。当心胸狭隘的大臣约翰·弗里德里希·沃尔纳（Johann Friedrich Wöllner）威胁他，说如果他再撰写论宗教问题的著作，国王就会不悦时，他的行为就变得谨慎而巧妙了。这在18世纪的普鲁士并不是唬人的威

---

〔1〕参见《道德的形而上学》，“权利理论”的“附录”，“结论”，I；AA VI，第371页。

〔2〕《单纯理性限度内的宗教》，IV，I；AA VI，第154页。

胁，它很容易引起解雇，从而使其丢掉生计，甚至被投入监狱。康德默认了。他将自己的沉默建立在这个原则上，即一个人没有必要把自己知道的全部东西都公之于众。[1]

十、普鲁士的背景

康德对谨慎行事的重视是非常现实的，尤其是在他这个年纪——在发生这件事的时候他已经70岁了——但他之所以保持沉默，是基于将来能够作为一个作家参与公共行为的观点。不容置疑的是，他答应不再撰写有关宗教的著作时使用"陛下忠实的仆人"[2]这一用语，可以是为了矫饰的目的。毕竟，在当时这是一个臣民给他的君主写信时使用的标准称呼。然而，康德在写作时成功地隐瞒了他的真正意图，实际上并没有变得不真诚。他非常睿智，知道在政治中一个人必须像他所说的那样，即像蛇一样的狡黠。[3]我们绝不能逃避而不去履行合乎道德地行事的义务，但这并没有使我们保持精明和现实变得不再必要。

康德只是在宗教事务上保持沉默，但是获准提出他那极具颠覆性的政治理论。为什么会这样呢？难道政府竟然失察了吗？毕竟，在1788年7月9日对宗教事务设置审查制度后不久，政府最早在1788年12月19日就已经在政治事务上引入了审查制度，几乎禁止对君主制及其法律进行任何批评。由于康德对法国大革命的景仰，他当时以"老雅各宾党人"著称；而弗里德里克·威廉二世曾在1792年秋天，狂妄地试图与奥地利人联合起来入侵法国去消灭革命。但在康德于

269

[1] 参看上文第2页。

[2] 同上。

[3] 参看AA VIII，第370页；参看上文第116页。

1792年发表了他的论文《理论与实践》并在其中提出了有必要建立共和体制的观点之后，政府甚至都没有对他进行斥责，更谈不上惩罚了。诚然，这篇文章发表在《柏林月刊》上，这时它已经在普鲁士以外发行了，先是耶拿，后来是德绍(Dessau)，以便逃避审查，所以普鲁士的审查者在出版之前不可能看到这篇论文。不过，如果政府想要这么做的话，它还是可以对康德采取反制行动的：它可以在论文发表后，将康德这个普鲁士国王的仆人以及普鲁士的公务员给开除掉。康德于同年发表了《单纯理性限度内的宗教》，当审查者禁止发表其第二部分时，政府确实就这样做了。但他利用了一项教授的特权战胜了审查者，因为他曾得到了一个大学的某个系授予的“出版许可证”（*imprimatur*)，这赋予了他发表著作的权利。康德是通过向普鲁士之外的耶拿大学申请，才获得了这个必要的许可证的。毫无疑问，普鲁士政府认为必须维护它的效力——康德曾利用这个计策使其受到了质疑——并禁止他再次撰写关于宗教的著作。

我们只能猜测一下政府对政治著作不采取行动的原因。首先，它并没有在学术期刊上得到认真的理论上的探讨。(其中的一位审查官明确地提出了这个理由，才允许出版《单纯理性限度内的宗教》的第一部分。)[1]不过，它绝不会

---

〔1〕 参看卡尔·弗兰德（Karl Vorländer):《伊曼努尔·康德：其人其作》(*Immanuel Kant. Der Mann und sein Werk*)，莱比锡，1924年，II，第141～147页，以及克劳斯·爱普施泰因（Klaus Epstein):《德国保守主义的产生》(*The Genesis of German Conservatism*)，新泽西州普林斯顿，1966年，第265～266、373～387页，两人都讨论了相关的历史背景。也可参看诺伯特·辛斯克（Norbert Hinske）为他编辑的：《何谓启蒙？〈柏林月刊〉附录》（*Was ist Aufklärung? Bertrage aus der Berlinischen Monatsschrift*)，达姆施塔特（Darmstadt）（1973年）——它包括一些来自《柏林月刊》的论文——写的导言，他在其中讨论了弗里德里克·威廉二世统治期间柏林的智识气氛。

容忍对君主和法律的公开攻击，康德也小心翼翼地避开了这点。此外，康德对革命权利的拒斥可能被看做了对当权者的支持。至少《柏林月刊》的编辑约翰·弗里德里希·比斯特（Johann Friedrich Biester）在读过《理论与实践》之后，认为康德是一个法国大革命的反对者。[1] 当然，康德并没有排除立宪君主制。诚然，有很多的章节暗示他拥护这种制度。此外，他从自然法学派［特别是普芬道夫（Pufendorf）］那里吸取并发展的公民基本权利的观点，以及对代议制政府的看法，与政府圈子和朝廷为准备 1794 年《普通邦法》（*Allgemeine Landrecht*）这部深入改革普鲁士法律体系的法案而进行的讨论是毫无一致性的。[2]（诚然，国王最后并没有交出他的独裁权力，但他容许顾问们进行广泛而自由的理论上的讨论，以便他的儿子、王储能够熟悉这些新颖的宪法观念。）这些联系也许受到了注意。它们或许影响了政府对康德政治思想的态度，使它忽略了在他的观点与普鲁士法律起草者之间存在的重大分歧。

270

因此，在 18 世纪普鲁士的专制制度下，康德享受着撰写

［1］ 参看 AA XI，第 456 页，1793 年 10 月 5 日 J. F 比斯特给康德的信。也可参看贝克（Beck）“康德与革命的权利”，第 412 ~ 413 页，此处讨论了比斯特的回信。

［2］ 参看莱因哈特·考赛莱克（Reinhart Koselleck）：《改革与革命之间的普鲁士：〈普通邦法〉、管理与 1791 ~ 1848 年的社会运动》（*Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemaines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 ~ 1848*），斯图加特，1967 年，第 23 ~ 35 页，以及爱普施泰因（Epstein）：《德国保守主义的兴起》，第 373 ~ 388 页。这里讨论了《普通邦法》的普及，尤其是卡尔·戈特利布·施瓦雷茨（Carl Gottlieb Svarez，1746 ~ 1798 年）在给当时的王储、后来的弗里德里希·威廉三世开设的讲座——这是为了告诉他新法律蕴含的观念——上表达的观点。也可参看上书第 365 ~ 366 页，此处分析了普鲁士政府对康德的《单纯理性限度内的宗教》的态度。

那些阐发自己对政治的看法的哲学著作的自由，而这种自由在一个极权主义国家是不可能存在的。把他被国王的不悦威胁的处境与极权主义国家中的公民的处境进行比较是无意义的，因为后者面对的是这样一个困境，即要么服从命令去做出不合道德的行为，要么冒着遭受某种刑罚的危险，而这刑罚还不仅包括监禁，还包括身体上的惩罚、折磨和死刑。在这种情况下，谨慎行事和以智取胜都没有帮助。

十一、康德反对世界政府的观点

康德还相信，对理性的公开运用从而政治自由的公开践行，都不能受到普遍的压制。各民族的多样性应该保障这一点。如果只是考虑到技术的发展，现代国家确实比康德的时代掌握了更强的控制力，并且在强大的意识形态驱使下，它们的政府通常会毫不迟疑地将那种权力发挥到极致。然而，只要没有世界国家，或者只要没有某种意识形态受到全世界人民的绝对认可，那么各民族的多样性就保证了人们可以抱持和发表不同的观点。这种状况是不是会永远如此还是一个拭目以待的问题，因为未来不一定总是跟过去一样。（这并不是说，如果整个世界变成了一个封闭的社会，康德式的政治原则就几乎不再为人们讨论了。）我们只是希望，康德所信赖的大自然会继续以通常的那种方式推行它的权力罢了。不幸的是，通过先验的办法确实不能将我们正在说的这种危险排除掉，但经验上的理由告诉我们，它还是离我们相当遥远的。康德本人辩称，世界国家的中央权力会发现自己很难控制和保护远离自己的那些疆土上的公民，而且离得越远，就越难做到这一点。较远的疆土会试图取得独立。由于法律还没有制定，它们很可能与邻近的疆土爆发战争。

271

因此，世界政府不仅不会通向永久的和平，反而会导致更多的纷争。此外，建立世界政府的尝试是不合法的，因为这会干涉现存国家的宪法安排。[1]没有任何一个国家拥有做出这种尝试的权利，或是让出自己的主权并放弃自己的宪法的权利。

十二、结语

康德的政治思想研究了永远很重要的问题。他的许多观点已经成为现代民主政治语言不可缺少的武器库的一部分了。虽然它们经常会被当做空头支票而并没有付诸实践，但这没有使其归于无效。正如马基雅维利观察到的，即使是暴君，为了达到成功，他们也会把自己的恶行装扮成合乎道德的行动，从而证明罗什富科（La Rochefoucauld）的格言“伪善是邪恶对德行表示的敬意”[2]。康德在他身后出版的《反思》中说：“因此，迄今为止没有哪个政府胆敢随意且公开地宣布，正确和错误既然都只是不值得注意的幻觉，那么它就有资格让自己的绝对意志成为一个地方的法律。相反，各国政府总是诉诸权利意识，而这种意识是它们的臣民作为一个道德存在所拥有的……”[3]由于康德的政治原则表达了人类的基本诉求，它们已经成为当代观念的一部分，所以人们不能对此视而不见。诚然，它们是一股强大的力量，因为人类对

272

[1] 参看肯尼斯·N. 瓦尔茨（Kenneth N. Waltz）：“康德、自由主义和战争”（Kant, Liberalism, and War），载《美国政治学评论》（*American Political Science Review*），LVI，1962 年，第 327 页，这里指出了康德对建立世界国家的一些异议。

[2] 出自罗什富科公爵弗朗索瓦六世（Francois VI Duc de La Rochefoucauld）：《反思或道德格言》（*Réflexions ou Sentences et Maxisms Morales*）第 218 号。

[3] 《反思》第 8077 号，IV；AA XIX，第 610 页。

一种能够为一个社群的所有成员平等、独立而始终如一地共享的自由抱有的期望，已经如此地根深蒂固，以致不可能被人们弃如敝履。没有一个人能够像康德这样，确定了那些保障法律之下的自由的政治原则。这就是研究他的政治著作颇有裨益的原因。

参考文献

康德著作的德文版本

康德著作的标准版本是《全集》(*Gesammelte Schriften*，柏林，1900年以后陆续编订)，由于其第一卷被普鲁士科学院（the Prussische Akademie der Wissenschaften）出版，一般也称之为科学院版（*Akademieausgabe*)。其他有用的版本包括恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）与他人合编的《著作集》（*Werke*，柏林，1912~1922年）以及威廉·瓦舍戴尔（Wilhelm Weischedel）编纂的岛版（*Insel-Ausgabe*，仍名《著作集》，先在威斯巴登，后在法兰克福与美因出版，1956~1964年）。苏尔卡普出版社（Suhrkamp Verlag）根据后者出版了12卷的平装本《理论著作集》(*Theorie-Werkausgabe*，法兰克福/美因，1968年)。

Gablentz，Otto Heinrich von der（ed.）. *Immanuel Kant. Politische Schriften*（Klassilker der Politik，I）. Cologne and Opladen，1965.

Reicke，Rudolf（ed.）. *Lose Blätter aus Kants Nachlaß*（3 vols.）Königsberg，1889 -98.

Eossmann，Kurt（ed.）. *Der Streit der Fakultäten.* Heidelberg，1947.

Schmidt，Raymund（ed.），*Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk.* Stuttgart（5th ed.），1949.

Ein Reinschriftfragment zu Kants ‘Streit det Fakultätem’. *KS* I. I，1959/60.

康德著作的译本

Beck，Lewis White（tr,），*Perpetual Peace*（Library of Liberal Arts，

No. 54）. New York，1957.（我们没有参考这本书）

Butter，Nicholas Murray（prefaced by）. *Perpetual Peace.* Los Angeles，1932.

Campbell Smitt，M.（ed. and trs.）. *Perpetual Peace.* London，1903.

Friedrich Carl J. *Inevitable Peace.* Cambridge，Mass.，1948.（ed. with an introduction）. *The Philosophy of Kant. Immanuel Kant's Moral and Political Writings.* New York，1949.

这本书还包括各篇：

'Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent'

'What is Enlightenment?'

'Theory and Practice：Concerning the Common Saying：This May Be True in Theory But Does Not Apply in Practice'

'Eternal Peace'.

Hastie，W.（ed. and trs.）*Kant：The Philosophy of Law.* Edinburgh，1887.（ed. and trs.）.

Kant's Principles of Politics. Edinburgh，1891.

Humphrey，Ted（ed. and trs.）. *Immanuel Kant：Perpetual Peace and Other Essays on Politics. History and Morals.* Indianapolis and Cambridge，1982.

Ladd，John（ed. and trs.）. *The Metaphysical Elements of Justice.* Indianapolis，New York，Kansas City，1965.

Morrell，J. D.（ed. and trs.）. *A Philosophical Treatise on Perpetual Peace.* London，n. d.［1884］.

O'Brien，Helen（trs. with an introduction by Jessie H. Buckland）. *Kant's Perpetual Peace*（Texts for Students of International Relations，No. 7）. London，1927.

Schwarz Wolfgang（trs. and ed.）. *Principle of Lawful Politics. Immanuel Kant's Philosophic Draft Toward Eternal Peace. A New Faithful Translation with an Introduction.*

Commentary and a Postscript '*Hobbism in Kant*?'. Aelen，1988.

Trueblood，Benjamin（trs.）. *Perpetual Peace.* Boston，1897.

研究康德及其时代的重要著作精选

由于本书是专门为说英语的公众而准备的，我就只评论一下英语世界的研究状况。既然空间有限，就不得不进行困难的筛选，这样很多有价值的研究著作就不得不被排除出去。它们连同别国语言的著作被列在参考文献的第二部分，我没有对其进行评述。对那些能够挤出必要的时间和精力的学生来说，其中很多的书都非常值得一读。

（1）关于启蒙运动的著作

Peter Gay, *The Enlightenment*（2 vols.）（London 1967, 1970）, offers a wideranging general account. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trs. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove（Princeton, N. J., 1951）（German original *Die Philosophie der Aufklärung*（Tübingen, 1932））, is a most interesting, but demanding study. His *Rousseau, Kant. Goethe. Two Essays*, trs. James Gutmann et al.（History of Ideas, I）（Princeton, N. J., 1945）, is also most perceptive and much easier of access. There are useful extracts with helpful introductions in Isaiah Berlin（ed.）, *The Age of the Enlightenment. The Eighteenth-Century Philosophers*（New York, 1956）, and Jack F. Lively（ed.）, *The Enlightenment*（London, 1966）. Cf. also H. B. Nisbet, 'Was ist Aufklärung? The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany', *Journal of European Studies*, Ⅻ（1982）, 77—94, for a lucid account of the attempts by German Enlightenment thinkers to define the meaning of Enlightenment, which at that time had not yet been classified by intellectual historians as a movement that carried that name. For a general account of the intellectual history of the period of Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century from Montesquieu to Lessing*, trs. Lewis May（London, 1954）.（French original *La Pensée européenne au XVIIIième siècle. De Montesquieu à Lessing*（Paris, 1946））.

（2）关于政治思想史的著作

Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*（London, 1936）, deals with all the important German political think-

ers of the period including Kant. Charles Edwyn Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* (2 vols.), ed. A. G. Little (Manchester, 1925), provides a good general introduction to the thought of the leading late eighteenth-century and early nineteenth-century political thinkers and contains a chapter on Kant (Ⅱ, pp. 64 ~ 93). A. P. D'Entrèves, *Natural Law* (London and New York, 1951), gives a concise, but perceptive general historical account of the doctrine of Natural Law, to which Kant was deeply indebted.

（3）关于康德的一般研究成果

研究康德的著作很多。Stephan Körner, *Kant* (Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1955); (German trs. Elisabeth Serelmen-Küchler and Maria Nocker, Kleine Vandenhoek Reihe 252 S, Göttingen, 1967) is excellent. There is a concise account by Roger Scruton in the Oxford Past Masters Series, *Kant* (Oxford, 1982). Fuller accounts include Edward Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (2 Vols.) (Oxford, 1909) and Ernst Cassirer, *Kant. His Life and Thought* (New Haven and London, 1981) (German original *Kants Leben und Lehre* in Kant, *Werke*, ed. Ernst Cassirer, Ⅺ (Berlin, 1918)).

（4）关于康德政治思想的研究成果

Jeffrey G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Lasalle, Illinois, 1970), is a useful introduction. Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy* (Totowa, N. J., 1983), is a good full-length book. Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (Oxford, 1983), is a detailed account. Onora O'Neill, 'Kantian Politics Ⅰ: The Public Use of Reason', *PTh*, XIV (1986), 523 - 51, presents a penetrating and original argument about Kant's approach to public rational discourse as the basis of his approach to politics. Other penetrating accounts are: T. W. Pogge, 'Kant's Theory of Justice', *KS*, LXXIX (1988), 407 ~ 33; Charles Taylor, 'Kant's Theory of Freedom', in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ed. J. N. Gray and Z. Pelczynski (London, 1984), pp. 100 ~ 21, reprinted in Taylor,

Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II (Cambridge, 1985), pp. 318 ~ 37; John E. Atwell, 'Duties, Rights and Ends in the Political Order', in Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought* (Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986), pp. 171 ~ 207; and Robert B. Pippin, 'On the Moral Foundations of Kant's *Rechtslehre*', in *The Philosophy of Immanuel Kant*, ed. Richard Kennington (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 12) (Washington, D. C., 1985), pp. 107 ~ 42.

（5）关于康德历史观念的研究成果

Yirmiahiu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, N. J., 1980); William James Booth, 'Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution', *KS*, LXXIV (1983), 56 – 71; Emil Fackenheim, 'Kant's Concept of History', *KS*, XLVIII (1956 ~ 7), 381 ~ 98; W. A. Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago, 1975); and Lewis White Beck (ed. with an introduction (pp. VII – XXVI)), *Immanuel Kant: On History* (Indianapolis and New York, 1963), deal specifically with this subject.

（6）关于康德财产权观念的研究成果

Mary J. Gregor, 'Kant's Approach to Constitutionalism', in *Constitutionalism. The Philosophical Dimension*, ed. Alan S. Rosenbaum (Contributions to Legal Studies, 46) (New York, Westport, Conn., and London, 1988), pp. 69 ~ 87; and Susan Meld Shell, *The Rights of Reason. A Study of Kant's Philosophy and Politics* (Toronto, Buffalo, London, 1980) and 'Kant's Theory of Property', *PTH*, VI (1978), 75 ~ 90, perceptively discuss Kant's view of this subject.

（7）研究康德革命态度的著作

There are many studies. The following are particularly helpful: George Peabody Gooch, *Germany and the French Revolution* (London, 1920); Lewis White Beck, 'Kant and the Right of Revolution', *JHI*, XXXII (1971), 411 ~ 22; Sidney Axinn, 'Kant, Authority and the French Revolution', *JHI*, XXXII (1971), 423 ~ 32; John Atwell, 'A Brief Commentary', *JHI*,

XXXII (1971), 433 ~ 6; C. Dyke, 'Comments', *JHI*, XXXII (1971), 437 ~ 40; Iring Fetscher, 'Immanuel Kant and the French Revolution', in *EGerr.*, 1974, pp. 25 ~ 40 (German trs. 'Immanuel Kant und die französische Revolution', in *ZwBat.*, 1976, pp. 269 ~ 90); and Peter P. Nicholson, 'Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign', *Ethics*, LXXXVI (1976), 214 ~ 30. Cf. also my article 'Kant and the Right of Rebellion', *JHI*, XVII (1956), 179 ~ 92.

其他著作精选

(1) 关于康德的重要著作

Altmann, Amandus. *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant.* Berlin, 1982.

Ansbro, J. J. 'Kant: Limitations on Individual Freedom'. *The New Scholasticism*, XLVII, 1973.

Arendt, Hanna. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. and with an interpretive essay by Ronald Beiner). Chicago and Brighton, Sussex, 1982.

Armstrong, A. C. 'Kant's Philosophy of Peace and War'. *The Journal of Philosophy*, XXVIII, 1931.

Batscha, Zwi (ed.). *Materalien zu Kants Rechtsphilosophie* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 171). Frankfurt/Main, 1971. (This volume contains extracts from Kant's posthumously published writings and from his letters as well as twenty essays, including the introduction, by various scholars, some of which are extracts from books cited elsewhere in the bibliography. Lack of space prevents me from listing the individual items.)

Beck, Lewis White. 'Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique'. *APP*, IV, 1962 (English original appeared as 'Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context'. In Beck, *Studies in the Philosophy of Kant.* New York, 1965).

'Kant on Education'. In *Education in the 18th Century* (Publications of the McMaster University Association for 18th – Century Studies,

7). Ed. J. D. Browning. New York and London, 1979.

Benson, Peter. 'External Freedom according to Kant'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Bien, Günther. 'Räsonierfreiheit und Gehorsamspflicht. Die Universität und der Prozeß der Aufklärung in Kants staatsrechtlichen Schriften'. In *AIKK*, II, 2, 1974.

Bobbio, Norberto. 'Deux notions de la liberté dans la pensée de Kant'. *APP*. iv, 1962.

Böckerstette, Heinrich. *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*. Stuttgart and Bad Cannstatt, 1982.

Booth, William James. *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*. Toronto, 1986.

Borries, Kurt. *Kant als Politiker. Zur Staats-und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Leipzig, 1928.

Bourke, John. 'Kant's Doctrine of *Perpetual Peace*'. *Philosophy*, XVII, 1942.

Brakemeier, Heinz. *Die sittliche Aufhebung des Staates in Kants Philosophie* (Campus Forschungen, 343). Frankfurt/Main and New York, 1985.

Brandt, Reinhard. 'Emanzipation und Freiheit'. *AIKK*, II, 2, 1974.

'Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre'. In *RdA*, 1982.

Brown, Stuart M. Jr. 'Has Kant a Philosophy of Law?'. *Philosophical Review*, LXXXI, 1962.

Bruns, Thomas. 'Das politische Kantbild in Frankreich. Beitrag Zur Problematik wertneutraler Kantbeurteilung'. In *AIKK*, II, 2, 1974.

Burg, Peter. *Kant und die französische Revolution* (Historische Forschungen, 7). Berlin, 1974.

'Kants Deutung der französischen Revolution im "Streit der Fakultäten"'. In *AIKK*, II, 2, 1974.

Busch, Werner. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants nach*

den frühen Quellen 1762 – 1780 (KSE, IIO). Berlin, 1979.

Cann, Thomas, '*Perpetual Peace*: What Kant Should Have Said'. *Social Theory and Practice*, XIV, 1987.

Carritt, E. F. 'Kant'. In Carritt, *Morals and Politics. Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet.* Oxford, 1935.

Cohen, Hermann. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht. Religion und Geschichte.* Berlin, 1877 (2nd ed. 1910).

Cohen, Morris R. 'A Critique of Kant's Philosophy of Law'. In *The Heritage of Kant*, ed. George Tapley Whitney and David F. Bowers. New York, 1962.

Deggau, Hans-Georg. *Die Aporien der Rechtslehre Kants*. Stuttgart and Bad Cannstatt, 1983.

Delekat, Friedrich. *Immanuel Kant.* Heidelberg, 1963.

'Das Verhältnis von Sitte und Recht in Kants großer "Metaphysik der Sitten (1797)"'. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XII, 1958.

Delue, Steven M. 'Kant's Politics as an Expression of the Need for his Aesthetics'. *PTh*, XIII, 1985.

Denker, Rolf. 'Kant's Theory of the Three-fold Path to World Peace—or the Purposes of Nature in History'. In *EGerr.*, 1974.

Despland, Michel. *Kant on History and Religion.* Montreal, 1973.

Dietze, Gottfried. *Kant und der Rechtsstaat* (Walter Eucken Institut Vorträge und Aufsätze, 83). Tübingen, 1982.

Dreier, Ralf. *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion.* (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, 5). Frankfurt/Main, 1986.

Dulckeit, Gerhard. *Naturrecht und positives Recht bei Kant* (Abhandlungen der Rechts-und Staatswissenschaftlichen Fakultät, Göttingen, 14). Aalen, 1973.

Ebbinghaus, Julius. *Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage* (Philosophie und Geschichte, 23). Tübingen, 1929.

'Das Kantische System der Rechte der Menschheit und Bürger in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung'. *Archiv für Rechts-und*

SozialphilosophiM, XX, 1964. (Both items are reprinted in Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden.* Darmstadt, 1960.)

Enderlein, W. 'Die Begründung der Strafe bei Kant'. *KS*, LXXVI, 1985.

Engel, S. Morris. 'On the "Composition" of the *Critique.* A Brief Comment', *Ratio*, VI, 1964.

Erdmann, Karl Dietrich. *Kant und Schiller als Zeitgenossen der französischen Revolution.* The 1985 Bithell Lecture, Institute of Germanic Studies, University of London. London, 1986.

Euchner, Walter. 'Kant as the Philosopher of Political Progress'. In *E. Gerr.*. 1974. (German trs. 'Kant als Philosoph des politischen Fortschritts'. In *ZwBat*, 1976.)

Fackenheim, Emil. 'Kant and Radical Evil'. *University of Toronto Quarterly*, XXIII, 1954.

Fetscher, Iring. 'Immanuel Kants bürgerlicher Reformismus'. In *Theory and Politics. Theorie und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl Joachim Friedrich*, ed. Klaus von Beyne. The Hague, 1971.

Finnis, J. M. 'Legal Enforcement of "Duties to Oneself". Kant v. Neo-Kantians'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Fleischacker, S. 'Kant's Theory of Punishment'. *KS*, LXXIX, 1988.

Fletcher, George P. 'Why Kant'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

'Law and Morality: A Kantian Perspective'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Fink, Gonthier-Louis. 'La dialectique du despotisme éclairé selon Kant'. *Recherches Germaniques*, VII, 1977.

Friedrich, Carl Joachim. *Inevitable Peace.* Cambridge, Mass., 1948.

'L'essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant'. *APP*, IV, 1962.

Gallie, W. B. 'Kant's View of Reason in Politics'. *Philosophy*, LIV, 1979.

'Wanted: A Philosophy of International Relations'. *Political Studies*, XXVII, 1979.

Geismann, Georg. 'Kants Rechtslehre vom Weltfrieden'. *Zeitschrift für*

Philosophische Forschung, XXXVII, 1983.

Gerresheim, Eduard (ed.) . *Immanuel Kant 1724/1974. Kant as a political thinker.* Bonn-Bad Godesberg, 1974.

Goedecke, R. 'Kant and the Radical Regrounding of the Norms of Politics' . *Journal of Value Enquiries*, VII, 1972.

Goldmann, Lucien. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophic Immanuel Kants.* (Diss.) Zurich, 1945. (French trs: *La Communauté humaine et l'univers chez Kant.* Paris, 1948; Engl. trs. *Immanuel Kant.* London, 1971).

Gonzalez Vicen, Felipe. *La Filosofia del Estado en Kant.* La Laguna, 1952.

Goyard-Fabre, Simone. *Kant et le Problème du Droit.* Paris, 1975.

Grcic, Joseph. 'Kant on Revolution and Economic Inequality' . *KS*, LXXVII, 1986.

Gregor, Mary J. *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'* . Oxford, 1963.

Grey, Thomas C. 'Serpents and Doves. A Note on Kantian Legal Theory'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Gulyga, Arsenij [Vladimirovic] . *Immanuel Kant*, trs. Sigrun Bielfeldt. Frankfurt/Main, 1981.

Haensel, Werner. *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie* (KSE, 60). Berlin, 1926.

Hancock, R. N. 'Kant and the Natural Right Theory'. *KS*, LII, 1960 – I. 'Kant and Civil Disobedience', *Idealistic Studies*, v, 1975. 'Kant on War and Peace' . In *AIKK*, II, 2, 1974.

Hassner, Pierre. 'Situation de la philosophie politique chez Kant' . *APP*, IV, 1962.

'Immanuel Kant' . In Leo Strauss and Joseph Cropsey. *History of Political Philosophy* (2nd ed.) . Chicago, 1972.

Henrich, Dieter (ed. and with introd.). *Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis.* Frankfurt/Main, 1967.

Hicks, Joe J. 'Is Kant's Theory of Justice Self-Defeating?'. *The Southwestern Journal of Philosophy*, II, 1972.

Hinsley, F. H. 'Kant'. In Hinsley, *Power and the Pursuit of Politics. Theory and Practice of Relations between States*. Cambridge, 1963.

Höffe, Otfried. 'Kants. Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe'. *RdA*, 1982.

Howard, Dick. 'Kant's Political Theory. The Virtue of his Vices'. *Review of Metaphysics*, XXXIV, 1980 – 81.

'Kant's System and (Its) Politics'. *Man and World*, XVIII, 1985.

Ilting, Karl-Heinz. 'Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?'. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXIII, 1981.

Irmscher, Hans Dietrich. 'Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder'. In *Hamann-Kant-Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums*, ed. Bernhard Gajek. Frankfurt/Main, 1987.

Jaspers, Karl. '*Kant*'. *Die großen Philosophen*, In Jaspers, I. Munich, 1957.

'Kant zum Ewigen Frieden (1957)'; 'Kants Schrift zum Ewigen Frieden'; and 'Immanuel Kant zu seinem 150. Todestag 1954'. All three essays are in Jaspers, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, ed. Hans Saner. Munich, 1968.

Johnson, Oliver. 'Autonomy in Kant and Rawls: A Reply'. *Ethics*, LXXXVII, 1977.

Kaulbach, Friedrich. *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kant und ihrer transzendentalen Methode*. Würzburg, 1982.

Kant (Sammlung Göschen, 2221). Berlin and New York, 1975.

'Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant'. *KS*, LVI, 1965.

'Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?'. *KS*, LXVI, 1975.

Kelly, George Armstrong. 'Rousseau, Kant and History'. *JHI*, XXIX, 1968.

'Immanuel Kant: The Rationalisation of the Chimera'. In Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought.* Cambridge, 1969.

'The Structure and Spirit of Legality in Kant'. *Journal of Politics*, XXXI, 1969.

Kennedy, Ellen and Mendus, Susan. 'Kant: An Honest But Narrow-Minded Bourgeois?' In Kennedy and Mendus, *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche.* London, 1987.

Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts-und Sozialphilosophie* (Quellen und Studien zur Philosophie, 20). Berlin and New York, 1984.

'Sittengesetz und Rechtsgesetz—Die Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern'. In *RdA*, 1982.

'Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus'. *Archiv für Philosophie*, VIII, 1983.

'Neuere Interpretationen der Kantischen Rechtsphilosophie'. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XXXVII, 1983.

Kojève, Alexandre. *Kant.* Paris, 1973.

Körner, Stephan. 'Kant's Conception of Freedom'. Dawes Hicks Lecture. *Proceedings of the British Academy*, LIII, 1967.

'On Rousseau's, Robespierre's and Kant's Criteria of Moral Action'. In *The Impact of the French Revolution upon European Consciousness*, ed. H. T. Mason and W. Doyle. Gloucester and Wolfeboro, N. H., 1989.

Kretschmann, Philip M.. 'An Exposition of Kant's Philosophy of Law'. In *The Heritage of Kant*, ed. George Tapley Whitney and David F. Bowers. New York, 1962.

Krieger, Leonard. 'The Philosophical Bases: Kant and Hegel'. In Krieger, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition.* Boston, 1937.

'Kant and the Crisis of Natural Law'. *JHI*, XXVI, 1965.

Kühl, Kristian. *Eigentum und Ordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts-und Eigentumslehre* (Reihe Praktische Philosophie, 20).

Freiburg and Munich, 1984.

Küsters, Gerd Walter. ' Recht und Vernunft. Bedeutung und Problem von Recht und Rechtsphilosophie bei Kant '. *Philosophische Rundschau*, XXX, 1983.

Kuzniar, Alice A. ' Kant and Herder on the French Revolution ' . In *The French Revolution and the Age of Goethe*, ed. Gerhart Hoffmeister. Hildesheim, Zurich, New York, 1989.

Ladd, John. ' Kant's View of the Relation of Law to Morality ' . *The Journal of Philosophy*, LVII, 1960.

Langer, Claudia. *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants* (Sprache und Geschichte, II) . Stuttgart, 1986.

Laursen, John Christian. ' Kantian Politics III: The Subversive Kant. The Vocabulary of "Public" and "Publicity" ' . *PTh*, XIV, 1986.

Lisser, Kurt. *Der Begriff des Rechts bei Kant* (KSE, 58). Berlin, 1922.

Ludwig, Bernd. ' Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1 – 6 der kantischen Rechtslehre ' . In *RdA*, 1982.

Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung der Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark (Kant-Forschungen, 2) . Hamburg, 1988.

Luf, Gerhard. *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants* (Forschungen aus Staat und Recht, 42). Vienna and New York, 1978.

Marcuse, Herbert. ' Kant über Autorität und Freiheit ' . In Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt/Main, 1967.

Medicus, Fritz. ' Kants Philosophie der Geschichte ' . *KS*, VII, 1902.

Meiklejohn, Donald. ' Kantian Formalism and Civil Liberty ' . *The Journal of Philosophy*, LI, 1954.

Moog, Willy. *Kants Ansichten über Krieg und Frieden*. Darmstadt, 1917.

Mulholland, L. A. ' Kant on War and International Justice ' . *KS*, LXXVIII, 1987.

Murphy, Jeffrie C. ' Kant's Concept of a Right Action ' . In *Kant Studies*

Today, ed. Lewis White Beck. Lasalle, Illinois, 1969.

'Does Kant have a Theory of Punishment?', *CLR*, LXXXVII, 1987.

Natorp, Paul. *Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay.* Erlangen, 1924.

Nicholson, Peter. 'Recent Studies in English of Kant's Political Philosophy'. *Political Studies*, XXIII, 1975.

Pasini, D. 'Das Reich der Zwecke und der politisch-rechtliche Kantianische Gedanke'. In *AIKK*, II, 2, 1974.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience—A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft* (2 vols.). London, 1936.

The Categorical Imperative. A Study of Kant's Moral Philosophy. London, 1947.

'Kant's Views on International Law'. In Paton, *In Defence of Reason.* London, 1951.

Pippin, Robert B. 'On the Moral Foundations of Kant's *Rechtslehre*'. In *The Philosophy of Immanuel Kant*, ed. Richard Kennington (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 12). Washington, D. C., 1985.

Polin, Raymond. 'Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'après Kant'. *APP*, IV, 1962.

Popper, Karl Raimund. 'Kant's Critique and Cosmology'. In Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (2nd ed.). London, 1965.

Psychopédis, Kosmás. *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant* (Göttinger Wirtschafts-und Sozialwissenschaftliche Studien, 19). Göttingen, 1980.

Puder, Martin. 'Kant und die französische Revolution'. *Ncue Deutsche Hefte*, XX, 1973.

Rawls, John. 'Kantian Constructivism in Moral Theory'. *The Journal of Philosophy.* LXXVII, 1980.

Reed, T. J. 'The Stay-at-Home Man of the World'. *Times Higher Educa-*

tion Supplement, 21 June 1985, No. 659.

Reiss, Hans. *Kants Politisches Denken*, trs. Gisela Shaw. Berne, Frankfurt/Main, Las Vegas, 1977. (Japanese translation, Masoyoshi Tarui. Tokyo, 1989.)

'Kant und die französische Revolution'. *Zeitschrift für Pädagogik*, Beiheft 24, 1989.

'The French Revolution and the "Aufklärung". Two Perspectives: Kant and Goethe'. In *The French Revolution and the Aufklärung*, ed. Gerhart Hoffmeister. Hildesheim, Zurich, New York, 1989.

Richards, David A. J. 'Kantian Ethics and the Harm Principle. A Reply to John Finnis'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Riley, Patrick. 'On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists'. *PTH*, I, 1973.

'Kant on Will, Moral Causality and the Social Contract'. *The Modern Schoolman*. LIV, 1976/77.

'Kantian Politics II: The "Elements" of Kant's Political Philosophy. The *Groundwork* after 200 years (1785–1985)'. *PTh*, XIV, 1985.

Ritter, Christian. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen* (Juristische Abhandlungen, 10). Frankfurt/Main, 1971.

'The Politics of Law'. In *EGerr.*, 1974.

Rossi, Philip. 'Autonomy and Community: The Social Character of Kant's Moral Faith'. *The Modern Schoolman*, LXI, 1984.

Rossmann, Kurt. 'Immanuel Kant'. In *Die Grossen Deutschen. Deutsche Biographie*, ed. Hermann Heimpel et al. (2nd ed.), II. Berlin, 1956.

Ruyssen, Théodore. 'La philosophie de l'histoire selon Kant'. *APP*, IV, 1962.

Saage, Richard. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart, Berlin, Cologne, Mayence, 1973.

Sacksteder, William. 'Kant's Analysis of International Relations'. *The Journal of Philosophy*, LI, 1954.

Saner, Hans. *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken. I.* Munich, 1967 (Engl. trs. E. B. Ashton. *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*, Chicago and London, 1973).

Sänger, Monika. *Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (KSE, 114). Berlin and New York, 1982.

Scheffel, Dieter. 'Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts'. *RdA*, 1982.

Schrecker, Paul. 'Kant et la révolution française'. *Revue Philosophique*, XXVII, 1939.

Schulz, Uwe. *Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt Monographien). Reinbeck bei Hamburg, 1965.

Schwarz, Wolfgang. 'Kant's Philosophy of Law and International Peace'. *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIII, 1962.

'The Right of Resistance'. *Ethics*, LXXIV, 1964.

'Kant's Refutation of Charitable Lies'. *Ethics*, LXXXI, 1970.

'The Ambiguities of Resistance. A Reply to Peter Nicholson'. *Ethics*, LXXXVII, 1977.

Seidler, Victor J. *Kant: Respect and Injustice. The Limits of Liberal Moral Theory.* London, Boston and Henley, 1986.

Shell, Susan. 'What Kant and Fichte Can Teach Us about Human Rights'. In *The Philosophy of Immanuel Kant*, ed. Richard Kennington (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 12). Washington, D. C., 1985.

Singh, Ratnamala. 'Kant, Morality and the Right of Resistance'. *South African Journal of Philosophy*, VI, 1987.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense.* London, 1966.

Struck, Peter. 'Ist Kants Rechtspostulat der praktischen Vernunft aporetisch? Ein Beitrag zur neuerlich ausgebrochenen Kontroverse über Kants Rechtsphilosophie'. *KS*, LXXVIII, 1987.

Teuber, Andreas. 'Kantian Perspectives II: Kant's Respect for Persons'. *PTH*, XI, 1983.

Van der Linden, Harry. *Kantian Ethics and Socialism.* Indianapolis and Cambridge, 1988.

Villey, Michel. 'Kant dans l'histoire du Droit'. *APP*, IV, 1962.

Vlachos, Georges. *La Pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès.* Paris, 1962.

Vollrath, Ernst. 'Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen'. In *AIKK*, II, 2, 1974.

Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart, 1977.

Vorländer, Karl. *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus.* Tübingen, 1911.

'Kants Stellung zur französischen Revolution'. In *Philosophische Abhandlungen Hermann Cohen gewidmet.* Berlin, 1912.

Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Leipzig, 1919.

Immanuel Kant. Der Mann und das Werk (2 vols.). Leipzig, 1924.

Walker, Ralph C. S. *Immanuel Kant* (The Argument of the Philosophers). London, 1978.

Waltz, K. N. 'Kant, Liberalism, and War'. *American Political Science Review.* LVI, 1962.

Weil, E. 'Kant et le problème de la politique'. *APP*, IV, 1962.

Weinrib, Ernst J. 'Law as a Kantian Idea of Reason'. *CLR*, LXXXVII, 1987.

Weyand, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung.* (KSE, 85). Cologne, 1963.

Wilkins, Burley Taylor. 'Teleology in Kant's Philosophy of History'. *History and Theory*, V. 1966.

Williams, Howard. 'Politics and Philosophy in Kant and Hegel'. In *Hegel's Critique of Kant*, ed. Stephen Priest. Oxford, 1987.

Wittichen, Paul. 'Kant und Burke'. *Historische Zeitschrift*, XCIII, 1904.

Wolf, Friedrich O. 'Kant and Hobbes Concerning the Foundations of Political Philosophy'. *Proceedings of the Third International Kant Congress*,

ed. Lewis White Beck. Dordrecht, 1972.

（2）其他著作

Barnard, F. M. *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism.* Oxford, 1965.

（trs., ed. and with an introduction）. *J. G. Herder on Social and Political Culture.* Cambridge, 1969.

'Kantian Perspectives I: Self-Direction in Thomasius, Kant and Herder'. *PTh*, XI, 1983.

' "Aufklärung" and "Mündigkeit". Thomasius, Kant and Herder'. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* LVII, 1983.

Basch, Victor. *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne.* Paris, 1927.

Beck, Lewis White. *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors.* Cambridge, Mass., 1969.

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas.* London, 1976.

Blackall, Eric A. *The Emergence of German as a Literary Language 1700 – 1775.* Cambridge, 1959.

Bruford, W. H., *Germany in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1935.

Culture and Society in Classical Weimar 1775 – 1806. Cambridge, 1962.

Buchdahl, Gerd. *The Image of Newton and Locke in the Age of Reason* (Newman History and Philosophy of Science Series, 6). London and New York, 1961.

Cairns, Huntington. *Legal Philosophy from Plato to Hegel.* Baltimore, 1949.

Cobban, Alfred. *In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History.* New York, 1960.

A History of Modern France (2 vols., 2nd ed.), London, 1962.

Rousseau and the Modern State (2nd ed.). London, 1964.

Collingwood, R. G. *The Idea of History.* Oxford, 1946.

Cranston, Maurice William. *John Locke. A Biography*. London and New York, 1957.

Doyle, William. *Origins of the French Revolution* (2nd ed.). Oxford, 1988.

The Oxford History of the French Revolution. Oxford, 1989.

Droz, Jacques. *L'Allemagne et la révolution française*. Paris, 1949.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London, 1977.

Epstein, Klaus. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, N. J., 1966.

Flint, Robert. *The Philosophy of History in France and Germany*. London, 1874.

Fries, Jakob Friedrich. *Vom Deutschen Bund und Deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten*. Heidelberg, 1816.

Politik oder philosophische Staatslehre, ed. E. F. Apelt. Jena, 1848.

Gierke, Otto Friedrich von. *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (4 vols.). Berlin, 1868 – 1913. (Vol. 4. trs. Ernest Barker as *Natural Law and the Theory of Society*. Cambridge, 1934.)

Gillies, Alexander. *Herder*. Oxford, 1945.

Gooch, George Peabody. 'German Views of the State'. *The German Mind and Outlook*, ed. G. P. Gooch et al. London, 1945.

Frederick the Great. The Ruler. The Writer. The Man. London, 1947.

Gough, J. W. *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Ox-ford, 1936.

Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau. A Study in Self-Awareness*. Car-diff, 1961.

Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied and Berlin, 1963.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford, 1961.

Haym, Rudolf. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt* (2 vols.). Berlin, 1877 – 85 (2nd ed., Berlin, 1954).

Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne (1680 – 1715)*. Paris, 1935. (*The European Mind 1680 – 1715*, trs. J. Lewis May. London, 1953.)

Hendel, Charles William. *Jean-Jacques Rousseau. Moralist* (2 vols.). Oxford, 1934.

Herder, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke* (33 vols.), ed. Bernhard Suphan. Berlin, 1877 - 1913.

Hinske, Norbert (ed.). *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt, 1973.

Humboldt, Carl Wilhelm von. *Gesammelte Schriften*, ed. Albert Leitzmann. Berlin, 1903ff.

Irmscher, Hans Dietrich. 'Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders'. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, LV, 1981.

'Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder'. In *Texte. Motive und Gestalten der Goethezeit. Festschrift für Hans Reiss*, ed. John L. Hibberd and H. B. Nisbet. Tübingen, 1989.

Jacobi, Friedrich Heinrich. *Werke* (6 vols.). Leipzig, 1812 - 25 (Reprint: Darmstadt, 1980).

Kedourie, Elie. *Nationalism*. London, 1960.

Koepke, Wulf. *Johann Gottfried Herder*. Boston, Mass., 1987.

Körner, Stephan. *Experience and Theory*. London, 1966 (German trs. Eberhard Bubser. *Erfahrung und Theorie*. Frankfurt/Main, 1970).

Koselleck, Reinhart. *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 - 1848*. Stuttgart, 1967.

Laslett, Peter (ed.) *Locke's Two Treatises of Government*. Cambridge, 1960 (2nd ed. Cambridge, 1967; Student Edition, Cambridge, 1988).

Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften* (Jubiläumsausgabe). Stuttgart and Bad Cannstatt, 1929ff.

Metzger, Wilhelm. *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*. ed. Ernst Bergmann. Heidelberg, 1917.

Nelson, Leonard. *System der philosophischen Rechtslehre*, Leipzig, 1920.

System der philosophischen Rechtslehre und Politik. Leipzig, 1924. (Re-

printed in Nelson, *Gesammelte Schriften*. ed. Paul Bernays et al. , VI, Hamburg, 1970.)

Nisbet, H. B. *Herder and the Philosophy and History of Science* (Modern Humanities Research Association Dissertation Series, 3) . Cambridge, 1970.

Oakeshott, Michael [Joseph] (ed.) . *Hobbes's Leviathan*. Oxford, 1946.

Peters, Richard. *Hobbes*. Harmondsworth, Middlesex, 1956.

Popper, Karl Raimund. *The Open Society and Its Enemies* (2 vols.), (2nd ed.) . London, 1952.

The Poverty of Historicism. London, 1961.

Logik der Forschung. Vienna, 1935. (Engl. trs. *The Logic of Scientific Discovery*. London, 1959.)

'Conversation with Karl Popper' . In *Modern British Philosophy*, ed. Bryan Magee. London, 1971.

'A Pluralist Approach to the Philosophy of History' . *Roads to Freedom. Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*, ed. Erich Streissler. London, 1969.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. , 1971.

Reiss, Hans Siegbert (ed.) . *The Political Thought of the German Romantics 1793 – 1815*. Oxford, 1955.

'The Concept of the Aesthetic State in the Work of Schiller and Novalis'. *Publications of the English Goethe Society*, *N. S.* , XXVI, 1957.

'Fichte als politischer Denker'. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, XVIII, 1962.

Politisches Denken in der deutschen Romantik. Berne and Munich, 1966.

'Justus Möser und Wilhelm von Humboldt. Konservative und liberale politische Ideen im Deutschland des 18. Jahrhunderts' . *Politische Vierteljahresschrift*, VIII, 1967.

'Goethe and the French Revolution' . In *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, ed. H. T. Mason and W. Doyle. Gl-

oucester and Wolfeboro, N. H. 1989. (German version 'Goethe und die französische Revolution'. *Zeitschrift für Pädagogik*, Beiheft, 24, 1989.)

Rousseau, Jean-Jacques. *The Political Writings* (2 vols.), ed. Charles Edwyn Vaughan. Cambridge, 1915.

Rousseau's Political Writings, ed. Frederick Watkins. Edinburgh and New York, 1953.

Santayana, George. *Egotism in German Philosophy*. London and Toronto, 1916.

Savigny, Friedrich Karl von. *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg, 1814.

Scholz, Heinrich (ed. with an introduction). *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Neudrucke seltener philosophischer Werke, ed. Kantgesellschaft, 6). Berlin, 1916.

Schnabel, Franz. *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* (4 vols; vol. I, 4th ed., vol. II-IV, 2nd ed.). Freiburg, 1948-51.

Valjavec, Fritz. *Geschichte der europäischen Aufklärung*. Vienna, 1961.

Venturi, Franco. 'Was ist Aufklärung? Sapere Aude!'. *Rivista Storica Italiana*, LXXI, 1959.

Walsh, W. H. *An Introduction to Philosophy of History*. London, 1951.

Watkins, Frederick (ed.). *Hume: Theory of Politics*. Edinburgh and New York, 1951.

Wilkinson, Elizabeth M. and Willoughby, L. A. (eds. and trs.). *Friedrich Schiller. On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. Oxford, 1967.

Willoughby, L. A. 'Schiller on Man's Education to Freedom through Knowledge'. *Germanic Review*, XXIX, 1954.

译名索引

主题词索引

[General Information]
书名=康德政治著作选
页数=371
SS号=13442718